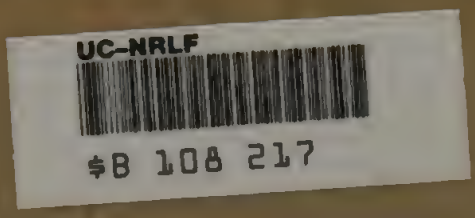
BL
1201
D35



THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF CALIFORNIA

GIFT OF
HORACE W. CARPENTIER

1116

Ind

Zweig

116

Der Idealismus

der

Indiſchen Religionsphiloſophie

im Zeitalter der Opfermyſtik.

Von

Joſeph Dahlmann S. J.

Freiburg im Breisgau.
Herderſche Verlagshandlung.
1901.
Zweigniederlaſſungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

July 1. 1935
HARVARD UNIVERSITY
SANSKRIT DEPT. LIBRARY
From the library of
James Haughton Woods.

CARPENTIER

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

BL 1201
D35

Vorwort.

Im Geistesleben des indischen Volkes nimmt der Idealismus seiner Religionsphilosophie die erste Stelle ein. So befremdend dieser Idealismus in dem grotesken Bilde seiner Schöpfungstheorie und Seelenlehre auf den ersten Blick wirken mag, so hat er doch in seinem Entwicklungsprozeß eine solche Fülle spekulativer Kräfte entfesselt, daß der Verfasser der „Geschichte des Idealismus" mit Recht schreiben durfte, „Tiefsinn und Konsequenz lassen sich dieser Weltanschauung, Schärfe und Kühnheit des Denkens ihren Vertretern nicht absprechen"[1]. Auf den Religionsforscher und Kulturhistoriker aber übt die Geschichte des indischen Idealismus einen besondern Reiz dadurch aus, daß sich ihm in den religiösen und ethischen Idealen, die sie vorführt, der Schlüssel bietet zu dem so reich und eigenartig entwickelten Kulturbilde des indischen Altertums.

Im Mittelpunkte des Idealismus steht der Einheitsgedanke, die Idee des Einen und Absoluten. Und so hat sich denn vorliegende Untersuchung die Aufgabe gestellt, die Entwicklung des Einheitsgedankens im Zusammenhang mit jenen spekulativen Grundbegriffen darzulegen, auf denen das ganze Gebäude des älteren und jüngeren Idealismus ruht. Das ältere Stadium des Idealismus erscheint in den Denkmälern der Opfermystik. Es ist unstreitig die wichtigste und unter mehrfachem Gesichtspunkt interessanteste Epoche im Entwicklungsprozesse der Begriffe von Gott und Welt, Seele und Körper. So glanzvoll die nachfolgende Epoche in den klassischen Schulen und Systemen sich entwickeln mag, die Wurzeln der Entwicklung liegen im Boden jenes älteren Idealismus, der unter dem belebenden Hauche der Opfersymbolik den Einheitsgedanken in kosmologischer und psychologischer, in theologischer

[1] Otto Willmann, Geschichte des Idealismus, Bd. I: Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus (1894) S. 165.

M808624

und eschatologischer Richtung bereits durchgebildet hatte, bevor die klassische Epoche in der methodischen Bearbeitung ihre höchsten Erfolge errang. Diesem älteren und grundlegenden Stadium gilt zunächst unsere Aufmerksamkeit. Einer späteren Abhandlung bleibt der Idealismus der indischen Religionsphilosophie in den klassischen Schulen und Systemen und in seinem Kampfe mit dem Materialismus vorbehalten.

Das Ende des Jahrhunderts sah zwei Werke vollendet, die mehr denn alle andern bisherigen Arbeiten auf dem Gebiete der indischen Religionsphilosophie geeignet scheinen, der Erforschung des philosophischen Lebens der Inder einen neuen Schwung zu geben und die so fremdartige spekulative Welt auch weiten Kreisen zugänglich zu machen. Ich meine die Übersetzung des Çatapatha-Brâhmana[1] und der Upanishads[2]. In ersterem Werke ist das gigantische Denkmal der Opfermystik, in letzterem die bedeutsamste und umfassendste Urkunde des älteren Stadiums der Spekulation erschlossen worden.

Wie enge Opfermystik und philosophische Spekulation miteinander verflochten sind, soll die vorliegende Untersuchung beleuchten. An nicht wenigen Punkten verläßt sie die Bahn, auf der die Forschung zu den Anfängen der Spekulation vorzudringen suchte. Möge der Versuch, der hier unternommen wird, die Phasen des spekulativen Entwicklungsprozesses in einem neuen Bilde zu zeichnen, zur tieferen Ergründung jener geistigen Schöpfung beitragen, von der wir wohl sagen dürfen, daß sie eines der ältesten, wenn nicht das älteste uns erhaltene Denkmal des spekulativen Genius der Menschheit ist.

Luxemburg, 2. Februar 1901.

Joseph Dahlmann S. J.

---

[1] The Sacred Books of the East, vol. XII. XXVI. XLI. XLIII. XLIV: The Çatapatha-Brâhmana, translated by *Julius Eggeling*. Oxford 1882—1900.

[2] Paul Deussen, Sechzig Upanishads des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. Leipzig 1897.

Inhalt.

Seite

Vorwort . . . . . III—IV

Einleitung . . . . . 1—16

Erſter Abſchnitt.

Das Zeitalter der Opfermyſtik.

Erſtes Kapitel. Opferlyrik und Opferſymbolik . . . . . 17—28

Zweites Kapitel. Opferſymbolik und Spekulation . . . . . 29—47

Zweiter Abſchnitt.

Das Brahman als Arquell der Weſen.

Erſtes Kapitel. Das kosmologiſche Problem und ſeine Löſung im Schöpfungsbilde . . . . . 48—54

Zweites Kapitel. Entſtehung des Schöpfungsbildes . . . . . 55—71

I. Brahman und Puruſha als Prinzip der Einheit im Weltall . 55—62

II. Urmaterie und Demiurgos . . . . . 63—71

Drittes Kapitel. Ausbau der Schöpfungstheorie . . . . . 71—85

I. Die Schöpfung als urzeitliches Opfer . . . . . 71—75

II. Der Demiurgos als Weltſeele ſtoffliche und wirkende Urſache . 75—85

Dritter Abſchnitt.

Das Brahman als Endziel der Weſen.

Erſtes Kapitel. Das pſychologiſche Problem und ſeine Löſung in dem Doppelbegriff der Seele . . . . . 86—95

I. Die Seele als Prinzip der individuellen Lebensthätigkeit ein Aggregat ſtofflicher Organe . . . . . 86—89

II. Das göttliche Sein als innerſtes Weſen aller Dinge . . 89—95

Seite

Zweites Kapitel. Das göttliche Weſen als abſolutes Sein und Denken 95—109

I. Das abſolute Sein des göttlichen Geiſtes . . . . . 95—100

II. Das abſolute Denken des göttlichen Geiſtes . . . . . 100—109

Drittes Kapitel. Die Lehre vom Leiden und von der Erlöſung . . 109—126

I. Die Lehre vom Leiden . . . . . 110—118

1. Der Begriff der ſittlichen Schuld und Vergeltung . . 110—115

2. Die Lehre von der Seelenwanderung . . . . . 115—118

II. Die Lehre von der Erlöſung . . . . . 118—126

Viertes Kapitel. Urſprung der Wiſſenſchaft vom abſoluten Geiſte . . 126—140

I. Die Revolutionshypotheſe . . . . . 126—133

II. Die Evolutionshypotheſe . . . . . 133—140

Einleitung.

Indien bietet der vergleichenden Religionswissenschaft ein ausgezeichnetes Beobachtungsfeld für die verschiedenartigsten und nicht selten einzig dastehenden Erscheinungen des religiösen Lebens. Und wenn die noch junge Wissenschaft so zukunftsvoll im Aufsteigen begriffen ist, so verdankt sie das wohl in erster Linie der Fülle und Vielseitigkeit des Stoffes, der ihr aus den Denkmälern des indischen Kultuslebens zufließt. Man könnte in der That das religiöse Leben Indiens eine großartige Encyklopädie vergleichender Religionswissenschaft nennen. So umfassend ist die Rundschau, die sich in den reichen Formen des Kultus aufthut, so weitreichend der Fernblick, der auf der Höhe der Entwicklung gewonnen wird.

Aber gerade in dem Reichtum seiner Entwicklung birgt dieses Leben auch eine Unzahl dunkler Probleme. Hat das alte Jahrhundert auf dem Pfade vergleichender Untersuchung neue und bahnbrechende Erkenntnisse erschlossen, so ist doch dem neuen Jahrhundert ein an ungelösten Problemen noch reicheres Erbe zugefallen. Der Leser denkt dabei vielleicht sofort an die Rätsel des rigvedischen Kultus- und Kulturlebens. Ist er doch gewohnt, hier den Schwerpunkt religionsvergleichender Forschung zu suchen. Vor der rigvedischen Forschung, die aus allen, auch den entlegensten Winkeln mit jedem Tage neues Material herbeischafft, trat bislang jede andere Phase des religiösen Bildungsprozesses bescheiden in den Hintergrund. Während sich um die Gestalten des vedischen Pantheon, um Varuna und Mitra, Indra und Agni und neuerdings namentlich um Soma eine schwer übersehbare Masse von Detailuntersuchungen lagert, ist dem Bilde der philosophischen Entwicklung, wie es in den Schulen des klassischen Idealismus sich widerspiegelt, ein ungleich geringeres Maß von Aufmerksamkeit zugewandt worden.

Liegt etwa der Schlüssel zu den Hauptproblemen des indischen Geisteslebens in den rigvedischen Göttergestalten? Oder bedürfen die Phasen

des spekulativen Entwicklungsganges einer so eindringenden Untersuchung nicht mehr gegenüber dem Dunkel, das uns die Urzeit Indiens verschleiert?

Nun, daß der Grundcharakter des rigvedischen Kultusbildes noch immer im Dunkeln liegt, wird auch ein optimistischer Beurteiler dessen, was sich als sicher aus der Unsumme des Geschriebenen bis jetzt ergeben hat, nicht zu bestreiten wagen. An Rätseln fehlt es wahrlich nicht. Und das Dunkel wächst mit jedem Schritte, der uns tiefer in diesen uralten Hain religiöser Lyrik führt. So läßt es sich wohl verstehen, daß die Forschung in immer neuen Versuchen bei diesem ältesten Denkmal Indiens ansetzt, um von dort aus die Brücke zur späteren Zeit zu gewinnen.

Und trotzdem sind es nicht die Probleme des rigvedischen Kultus, in denen der Schwerpunkt religionsgeschichtlicher Forschung ruht. Was vor allem des klärenden Lichtes bedarf, das ist jener Idealismus, der in dem methodischen Ausbau der Lehre vom einen und einzigen göttlichen Sein uns entgegentritt. Durch nichts ist uns der Ausblick in die Fernen des älteren Kulturlebens so getrübt worden als durch die falsche Beleuchtung, in welche gerade das Entwicklungsbild dieses Idealismus gerückt worden ist. Es wird sich zeigen, daß die Wurzeln der Einheitslehre weit tiefer und kräftiger in die älteste uns zugängliche Schicht des indischen Religionslebens hineinragen, als es die unbestimmten Linien des bisherigen Bildes ahnen lassen. In dem Ursprung und Wesen des Idealismus liegt das dunkelste, aber auch bedeutsamste Problem der indischen Religionsforschung. Und so lange es uns nicht gelingt, die Wurzeln aufzudecken, aus denen der Einheitsgedanke zu dem mächtigen, Jahrtausende dominierenden Bau einer idealistischen Weltanschauung emporgewachsen, wird auch das Dunkel sich nicht aufhellen, das über der geistigen Sphäre ruht, die in der Opferlyrik des Rigveda zu uns spricht.

Wie entstand, wie entwickelte sich der Einheitsgedanke im Begriffe Gottes als des absoluten Seins und Denkens zur Lehre vom Leiden und von der Erlösung? Das ist eine Frage vom allgemeinsten religionsgeschichtlichen Interesse.

Wem zum erstenmal das Bild des indischen Idealismus entgegentritt, der wird betroffen von den Gegensätzen eines streng abstrakten Denkens und einer wild ausschweifenden Phantasie, einer Spekulation, welche tiefsinnige Betrachtungen über Wesen und Wirklichkeit der Dinge anstellt, und einer Einbildungskraft, welche ihr ungezügeltes Spiel mit den Evolutionen des Urgeistes treibt. Es ist ein seltsames Gemisch kosmologischer

und psychologischer Begriffe, die sich mit der Vorstellung eines absoluten Seins und Denkens verweben. Ein Konglomerat ohne Klarheit und Ordnung, das in der Masse der Ideen wie ein Chaos hin und her schwankt. Nach keiner Richtung hin scheint eine feste Bahn der Begriffsentwicklung bemerkbar. Es kommt darin mehr die Schöpfung einer träumerisch sinnenden und bildenden Phantasie als das geläuterte Ergebnis ruhig forschender Geistesarbeit zum Ausdruck.

Ein anderes Aussehen gewinnt dieses Bild, wenn wir den Prozeß verfolgen, den der Einheitsgedanke durchlaufen, um in der Vorstellung des absolut seienden, denkenden, seligen Geistes den höchsten Gegensatz von Gott und Welt, von Geist und Materie auszudrücken. Das Eine und Ewige bildet das Zentrum, um das sich die Philosophie bewegt, seitdem die erwachende Spekulation das Gewebe der dichtenden Phantasie mit ihren anthropomorphen Göttergestalten zerrissen hat. Der Einheitsgedanke entwickelte sich zu jener Religionsphilosophie, in deren festgefugtem Bau die Geister ihre Stütze fanden, als die Ideen der buddhistischen Religion das stürmische Ringen nach neuen Formen hervorriefen.

Diese Religionsphilosophie nun steht als das Beispiel einer einheitlichen und geschlossenen Weltanschauung einzig da im weitesten Bereiche des morgenländischen Geisteslebens. Es läßt sich ihr nichts Ebenbürtiges an die Seite stellen. Das führt mich zu jenem Gesichtspunkt, unter dem der spekulative Idealismus Indiens religionsgeschichtlich so bedeutsam wird.

Der Begriff Gottes als des absoluten Seins und Denkens ist ein spekulativer Begriff, das Ergebnis echt philosophischer Untersuchung. Giebt es nun überhaupt in Indien eine Philosophie in des Wortes eigenstem Sinne? Diese Frage ist keineswegs so überflüssig, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Denn kein geringerer als der Verfasser der „Philosophie der Griechen" hat der indischen Spekulation im Gegensatz zur Philosophie Griechenlands, die sich vom religiösen Element des Glaubens „emanzipierte", den Charakter einer echten Philosophie abgesprochen. Die religiös-philosophische Entwicklung des Orients soll sich nach Zeller von derjenigen Griechenlands vornehmlich dadurch unterscheiden, daß erstere im Banne der religiösen Vorstellungen befangen bleibt, welche der Glaube an eine aus göttlicher Offenbarung sich herleitende Überlieferung festgelegt hatte, während das griechische Geistesleben sich von der Autorität eines überlieferten Glaubens befreite, um zu dem Wesen und den letzten Gründen alles Seienden vordringend jene Basis zu gewinnen, auf der „für alle kommen-

den Generationen der Menschen die befreiende Kraft der griechischen Kultur beruht, die Philosophie"[1]. Eine Philosophie im eigentlichen Sinne, so sagt man uns, hat keine der orientalischen Kulturen hervorgebracht, konnte keine hervorbringen. Denn in dem Augenblicke, wo „die religiöse Fixierung der gewonnenen Resultate in Form einer Offenbarung" zur Herrschaft kommt, „setzt sie dem Denken eine Grenze" und legt allen kommenden Generationen einen Zwang auf. Die Offenbarung ist ja die Wahrheit schlechthin; und diese Wahrheit fordert unbedingte Unterwerfung. Eine kurze Zeit schien es, als ob auch Griechenland in die Bahnen des Orients einlenken würde. In der orphischen Mystik hatte die geistige Entwicklung Griechenlands jenes Stadium erreicht, auf dem „die Kulturen der orientalischen Völker dauernd stehen geblieben sind". Hier nun soll der entscheidende Wendepunkt des griechischen Bildungsprozesses zu suchen sein. Daß das Ergebnis ein anderes war als die Entstehung einer für alle Zeiten und gegen jeden Einfluß sich abschließenden religiösen Gedankenwelt, habe seinen Grund in einer gleichzeitig mit der Orphik entstehenden Gegenströmung, welche die religiöse Bewegung durchbricht und in langem Ringen zu Boden wirft. So gründet denn die Einzigartigkeit der griechischen Entwicklung in der Emanzipation von den Grundlagen des alten Glaubens.

Es mag die Frage offen bleiben, ob es angeht, die orientalischen Kulturen schlechthin religiöse Kulturen zu nennen. Jede wahrhaft hohe Kultur entfaltet in ihrem Wachstum das religiöse Element zu einer das gesamte Leben des Volkes durchdringenden und umspannenden Macht. Wenn aber die Basis des so reißend schnellen Entwicklungsganges der griechischen Philosophie in der Absage an den alten Glauben gesucht wird, so darf an das Wort eines unverdächtigen Forschers, des Geschichtschreibers des Materialismus, erinnert werden, der uns zeigt, wie die Bewegung, welche von Sokrates ausgeht, ihre Wurzel ebensosehr in dem theologischen wie ethischen Grundgedanken hat, „von welchem Sokrates in allem seinem Thun und Lassen geleitet wird"[2]. „So aufgeklärt er war, so blieb doch seine Weltanschauung eine entschieden religiöse." „Unter den Sokratikern war Plato derjenige, welcher am tiefsten von jener religiösen Glut ergriffen

[1] Ed. Zeller, Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie (2. Aufl. 1886) S. 15—29; vgl. „Philosophie der Griechen" I, 27 ff.

[2] F. A. Lange, Geschichte des Materialismus I (2. Aufl. 1873), 46. Vgl. Willmann, Geschichte des Idealismus I, 410 ff.

war, die von Sokrates ausging, und Plato war es auch, der die Gedanken des Meisters am reinsten, aber auch am einseitigsten weiterbildete.“ [1] Es widerstreitet dem geschichtlich gegebenen Entwicklungsbilde, daß der kurze und glänzende Kreislauf des höchsten spekulativen Denkens, der mit Sokrates beginnt und mit Aristoteles zur Vollendung reist, das Ergebnis einer Gegenströmung ist, welche in hartem Ringen den alten Glauben zu Boden wirft. Obschon nun auf indischem Boden der Offenbarungsglaube zu einer ungleich höheren Macht emporgestiegen war als in Griechenland, so hat er doch dem kühnen, vorwärts dringenden Denken so wenig eine Schranke gesetzt, daß Indien den Ruhm beanspruchen darf, Schöpfer des ältesten Systems der Philosophie zu sein. Wenn das unterscheidende Merkmal religiöser und nichtreligiöser Kulturen lediglich darin zu suchen wäre, ob die idealen Güter des religiösen Glaubens an Gott und Unsterblichkeit unberührt bleiben oder nicht, dann könnte Indien sich rühmen, in den materialistischen und atheistischen Denkrichtungen spekulative Strömungen hervorgerufen zu haben, die in der „Freiheit des Denkens“ die verwandten Erscheinungen des griechischen Geisteslebens noch um vieles überbieten. Es ist zwar eine landläufige Ansicht, daß der religiöse Glaube im Kreise der orientalischen Kulturen solche Strömungen nicht emporkommen ließ, und daß dort, wo sich Spuren einer ausgesprochen atheistischen und materialistischen Weltanschauung finden, es sich nur um einzelstehende Erscheinungen handelt. Ob das bei den semitischen Völkern Geltung hat, mag der semitischen Kulturkunde zu untersuchen überlassen bleiben; für Indien trifft es jedenfalls nicht zu. Besäßen wir aus dem philosophischen Leben Indiens keine andern Denkmäler als jene, in denen uns die materialistische Weltanschauung bezeugt wird, so ließe sich aus der Art, wie die Ideen des Materialismus zu einer auf bestimmten Grundprinzipien ruhenden Einheit des Systems zusammengefaßt werden, der unbestreitbare Beweis erbringen, daß das alte Indien nichts weniger als ein Land der Mystiker und poesievollen Schwärmer gewesen, die sich einzig von dem Ideal einer religiösen Überlieferung und einer angeblichen Offenbarung bestimmen ließen. In der „Geschichte der indischen Philosophie“, wie sie uns bislang entworfen wurde, treten zwar die materialistischen Denkrichtungen vollständig in den Hintergrund. Das kann um so auffälliger erscheinen, als der Materialismus in nicht wenigen Urkunden eine sehr ausgiebige Behandlung gefunden hat. Die

[1] Lange a. a. O. S. 53.

Urkunden fließen ebenso reichlich aus älteren als aus jüngeren Quellen. Dadurch nun, daß diesen Urkunden kaum eine oberflächliche Beachtung geschenkt wurde, ist dem Entwicklungsbilde der indischen Spekulation einer der interessantesten und bedeutsamsten Züge entzogen worden. Es fehlt ein überaus wichtiges Element in diesem Bildungsprozeß, ein echtes Stück indischer Spekulation, das uns den Inder „nichts weniger als träumerisch, nichts weniger als idealistisch, wie der Ausdruck gewöhnlich verstanden wird", zeigt. Der indische Materialist tritt da als ein eingefleischter Dialektiker vor uns hin. Mit glänzender Überredungskunst weiß er gegen den altgläubigen Idealismus zu kämpfen. Seine Beweisführungen sind von so spitzfindiger Art, daß die Idealisten alles aufbieten, um sich der Konsequenzen zu erwehren, welche die Materialisten aus den ureigenen Prinzipien des vedagläubigen Idealismus mit ebenso bestimmter Folgerichtigkeit als cynischer Dreistigkeit zu ziehen suchen[1]. Das Wort Tarkika, „Sophist", wird zum Inbegriff der atheistisch-materialistischen Weltanschauung. Am dialektischen Wortkampf, der einen so ausgeprägten Zug des philosophischen Lebens der Inder bildet, haben die als „Sophisten" verschrieenen Materialisten der älteren Zeit den regsten Anteil. Es handelt sich beim indischen Materialismus keineswegs lediglich um den praktischen Materialismus im Gegensatz zum theoretischen, d. h. um eine Richtung des Lebens, die in dem Streben nach materiellem Erwerb und Genuß keine sittlichen Schranken mehr kennt. Wenn der indische Materialist die idealen Güter des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit preisgiebt, so beruft er sich auf den Satz, daß mit diesem Leben alles zu Ende geht. Diesen Satz aber leitet er aus dem Axiom ab, daß zwischen Seele und Leib so wenig ein Unterschied besteht wie zwischen den körperlichen Elementen untereinander. Außer der Materie giebt es nichts. Alles, was ist, ist aus der Materie entstanden, um in die Materie zurückzukehren. Man mag von Seele und Geist reden, insofern es im Körper besondere Lebenskräfte als Quelle der ernährenden, empfindenden, denkenden Thätigkeit giebt; aber ob Seele oder Geist genannt, beide sind Elemente der körperlichen Natur. Mit dem absterbenden Leben zerfließen sie ebenso wie Wärme und Lebensluft[2]. Ihre Basis hatte diese Vorstellung von Gott

[1] J. Dahlmann, Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch (Berlin 1895) S. 217 ff.

[2] J. Dahlmann, Buddha ein Kulturbild des Ostens (Berlin 1898) S. 88 ff.: „Materialismus und sophistische Skepsis."

und Seele in dem erkenntnistheoretischen Satz, daß einzig die sinnliche Wahrnehmung die Wahrheit enthält, daß folglich alles, was den Sinnen unzugänglich ist, eine Wirklichkeit nicht besitzt. Und in eben diesem engen Zusammenhang zwischen theoretischem und praktischem Materialismus zeigt sich der fortgeschrittene Charakter der materialistischen Weltanschauung, welche Indien im Laufe der Entwicklung hervorgebracht hat. Die Sätze über Gott und Jenseits, über Seele und Körper, über Wahrnehmung und Wahrheit sind weit davon entfernt, gelegentliche Äußerungen einer frivolen und kecken Sinnlichkeit zu sein. Konsequenter als der indische ist kein theoretischer Materialismus des Altertums gewesen in der Art, wie aus dem erkenntnistheoretischen Axiom, daß die Empirie der Sinne einzig maßgebend ist, die Wesensgleichheit von Geist und Körper, aus letzterer die Leugnung des Jenseits abgeleitet wird, um endlich zum ausschweifenden Hedonismus zu gelangen. Ein bis zu den letzten Konsequenzen durchgebildeter erkenntnistheoretischer, psychologischer, ethischer Materialismus, das ist der wesentliche Inhalt jener Urkunden, die uns von den atheistischen Strömungen im geistigen Leben Indiens berichten. Es hat daher an „Gegenströmungen" nicht gefehlt, welche es versuchten, den altgläubigen Idealismus niederzukämpfen. Und wenn in dieser Freiheit des Denkens die Möglichkeit einer wahrhaft spekulativen Forschung liegt, dann hat Indien den vollgültigen Beweis erbracht, daß innerhalb seiner geistigen Sphäre die Philosophie zur vollen Blüte gelangen konnte. Oder legitimiert sich nicht das indische Volk als ein Volk der kühnsten und frivolsten Denker in jenen Schulen, die uns das Thörichte des Jenseitsglaubens dadurch beweisen wollen, daß niemals ein Toter zum Leben zurückgekehrt sei, um vom Jenseits Kunde zu bringen? Sie spotten über die Lehre von der Seele; denn noch niemals hat man ja eine Seele entdecken können. Die Lebenskraft entsteht nach ihnen aus dem Zusammenfluß verschiedener Stoffe, ähnlich wie die berauschende Kraft eines Getränkes dadurch in einer Flüssigkeit geweckt wird, daß sie mit vielen Gärstoffen vermischt wird.

Nach dieser Seite hin wäre also der Nachweis leicht zu liefern, daß in Indien alle Bedingungen vorlagen, um das zu schaffen, worauf die „befreiende" Kraft einer Kultur beruht, eine Philosophie in des Wortes engstem und vornehmstem Sinne. Denn der freiheitliche Geist, der aus der Sprache jener sophistischen Materialisten spricht, setzt sich über jede Schranke der religiösen Autorität mit einem Übermut hinweg, wie wir ihn auf griechischem Boden kaum antreffen. Aber der Materialismus

bezeugt uns in seinen mannigfachen Schattierungen und Spielarten noch mehr. Nimmer hätte sich die materialistische Weltanschauung in ihren Grundaxiomen so folgerichtig durchgebildet, wenn ihr nicht eine andere Spekulation vorausgegangen wäre, welche zum erstenmal es unternommen, Ordnung und Zusammenhang in das wirre Chaos der Vorstellungen über Gott und Welt, Geist und Materie zu bringen und so die Basis einer echten Philosophie zu begründen.

In dem spekulativen Ausbau des Materialismus liegt der sprechendste Beweis für die Existenz eines älteren Idealismus. In den erkenntnistheoretischen, kosmologischen, psychologischen Prinzipien stellen Materialismus und Skeptizismus nur die Kehrseite jener Spekulation dar, die ihren höchsten Triumph in der auf methodischer Grundlage aufgebauten Wissenschaft vom göttlichen Sein feierte. Die großen, dem idealistischen Einheitsgedanken anhaftenden Widersprüche sind es, die in der zerstörenden Tendenz des Materialismus allmählich zum Durchbruch kommen. Gegenströmungen erscheinen hier, deren Quelle auf dem ureigenen Boden des Idealismus liegt. Und so leitet uns die theoretische Entwicklung des Materialismus zum Idealismus des Einheitsgedankens zurück. In diesem Idealismus hatte sich Indien eine Philosophie geschaffen, längst bevor es einen Materialismus gab. Seit dem 9. Jahrhundert v. Chr. besitzt Indien in der systematischen Durchbildung des Einheitsgedankens eine spekulative Philosophie. Alle späteren Systeme werden uns nur im Zusammenhang mit dem auf dem Einheitsgedanken gegründeten Idealismus verständlich. Von dem begeisternden Hauche der Opfermystik getragen, erhebt sich dieser Idealismus zur Sphäre des einen göttlichen Seins, um in dem Begriffe des unbedingt seienden, denkenden, seligen Geistes den vollkommensten Gegensatz zur Wandelbarkeit des stofflichen und sinnenfälligen Seins zu erfassen. In der Vollkommenheit einer Wesenheit, die als unbedingtes Sein und Erkennen beschrieben und von der jeder Schatten eines Wechsels ausgeschlossen wird, stellt der göttliche Geist den absoluten Gegensatz zur Welt des Stoffes dar. Und so treffen indische und griechische Spekulation, so weit sie auseinanderzuliegen scheinen, auf der Höhe ihres Schaffens gerade in denjenigen Merkmalen, welche das innerste Wesen des göttlichen Seins ausdrücken, so enge zusammen, daß man an eine Abhängigkeit der einen von der andern denken könnte, wäre nicht einer solchen Annahme von vornherein jede geschichtliche Grundlage entzogen. Hier wie dort ist Gott reines Sein, Denken, Seligkeit. Dem schlechthin Seienden entspricht

auf indiſchem Boden „Sat“ als abſolute Realität, dem ſchlechthin Erkennenden „Cit“ als abſolutes Denken, dem ſchlechthin Seligen „Ananda“ als abſolute Wonne. Als unbedingt ſeiendes und denkendes Weſen, von dem jede Möglichkeit eines Andersſeins ausgeſchloſſen iſt, tritt das Eine und Ewige der Erſcheinungswelt gegenüber. Auf dem *realen Gegenſatz* von Gott und Welt, von Geiſt und Materie gründet der Idealismus. Und in dieſer Durchbildung des Einheitsgedankens charakteriſiert ſich der indiſche Idealismus als ebenſo grundverſchieden von der Lehre, welche in der Welt nur ein Produkt der Vorſtellung erblickt, wie von der Lehre, welche Gott und Welt für identiſch erklärt. Weder mit dem Subjektivismus noch mit dem Pantheismus fällt der Idealismus einer Weltanſchauung zuſammen, welche Gott und Welt, Geiſt und Materie für weſensverſchieden erklärt.

In dieſem Dualismus aber liegt ſo wenig ein Abfall von der Höhe des „idealiſtiſchen“ Einheitsgedankens, daß vielmehr umgekehrt nichts den indiſchen Idealismus ſo ſehr über den modernen Subjektivismus eines Fichte oder Schelling hinaushebt als die Art, in welcher Gott von der Welt, der Geiſt von der Materie *unterſchieden* wird. Wenngleich der indiſchen Spekulation der Adel des *einzig wahren* Idealismus nicht gegeben war, ſo kann ſie doch in einem ungleich höheren Sinne für ſich den Idealismus in Anſpruch nehmen, als es der Subjektivismus der weltzeugenden Idee vermag.

Seit den Tagen von Fichte und Schelling iſt es üblich geworden, mit dem Worte Idealismus die Bedeutung einer Lehre zu verbinden, „welche die Welt als Vorſtellung des zeugenden Ich“ faßt. Nun ſehen wir zwar, wie die indiſche Spekulation die Mannigfaltigkeit der ſinnlichen Welt aus der ſchöpferiſchen Potenz des Ich hervortreten läßt. Aber die weltbildende Kraft dieſes Ich iſt eine reale, vom Geiſte verſchiedene Potenz; die Welt als Ausfluß dieſer Potenz iſt ein Wahnbild, inſofern ſie in uns die Vorſtellung eines perſönlichen Seins hervorruft, aber ein *reales* Wahnbild. Die empiriſche Seele als Trägerin des Ich-Bewußtſeins iſt ein trügeriſches Sein, aber ein *reales*, in dem realen Urſtoff wurzelndes Sein. Indem nun die indiſche Spekulation von dieſem realen, weltzeugenden Urſtoff aus zu dem ewigen, jeden Wechſel überdauernden geiſtigen Urgrund vorzudringen ſuchte, ſchlug ſie eine Bahn ein, die ſie dem wahren Idealismus ungleich näher brachte. Der wahre Idealismus erfaßt in der Idee nicht den weltbildenden Gedanken, ſondern die Eſſenz, das Weſen der Dinge.

Im Begriffe enthüllt sich ihm das, was immer und jederzeit im Wechsel der Erscheinungen beharrt. Der Idealismus will das Allgemeine und Notwendige in den letzten und höchsten Ursachen alles Sinnenfälligen gewinnen; der zerfließenden Erscheinungswelt will er das ewig Beharrliche gegenüberstellen. Denn die Einzeldinge, obschon mit einem realen Sein bekleidet, fließen unstet dahin; sie werden und vergehen. Giebt es kein Sein, das im Gegensatz zur sinnenfälligen und wandelbaren Realität ewig und unwandelbar ist? Dieses Eine und Beharrende erschloß sich der indischen Spekulation in der Vollwirklichkeit des reinen Seins und Denkens. Unwandelbar und unvergänglich ist nur das geistige Sein. Was den Wandlungen unterworfen ist, gehört dem Bereiche der Materie an. In diesem Gegensatz eines unwandelbaren Geistes und einer wandelbaren Materie wurde der Einheitsgedanke, d. h. die Vorstellung eines einzigen göttlichen Seins, zu einem streng methodischen System, zu einem Wissen ausgebaut, das überall die rationelle Ergründung der letzten und allgemeinen Ursachen ins Auge faßt. Das Mittel dazu bot sich in dem aus der Schlußfolgerung geschöpften wissenschaftlichen Beweis, im „Anumâna", der als das methodische Element sich mit dem religiösen, in der Offenbarung gegebenen Element verbindet. Darin lag nichts weniger als ein Bruch mit dem alten Glauben. Denn das neue wissenschaftliche Verfahren richtet sich auf eben jenes Sein, das als göttliches Sein sich im Brahman offenbart. Was hier intuitiv erschaut wird, wird dort deduktiv mittels eines wissenschaftlichen Verfahrens hergeleitet, dessen eigenste Gesetze erforscht werden.

Und so wird gerade dasjenige Volk, dem als Träger einer Offenbarungsreligion von vornherein jeder Aufschwung zur Höhe echt philosophischer Betrachtung abgeschnitten sein sollte, Schöpfer des ältesten spekulativen Denkmals der Menschheit. Die Inder sind das einzige Volk des Altertums, das der griechischen Philosophie eine selbständige Spekulation an die Seite stellen kann, und zwar eine solche, deren Endziel der systematische Ausbau eines in dem Glauben und Kultus ruhenden Ideenkreises ist. Anstatt Erbfeindin alles philosophischen Fortschrittes zu sein, ist es gerade die religiöse Überlieferung, aus welcher die sinnende Betrachtung den mächtigsten Antrieb schöpfte zur Entfesselung aller spekulativen Kräfte. Nicht trotz, sondern aus dem alten Kultus ging eine Schule strengen Denkens hervor. Das Endresultat war eine Religionsphilosophie, und zwar nicht etwa in dem weiteren Sinne des Wortes, wonach sie alles Nachdenken über religiöse Gegenstände bezeichnet, sondern in des Wortes engstem Sinne

als eine zusammenhängende wissenschaftliche Erkenntnis der im alten Kultus wurzelnden Ideenwelt. In den feinsinnigen Untersuchungen über Geist und Materie, Substanz und Qualität, Ursache und Wirkung, Subjekt und Objekt offenbart sich ein ausgesprochenes Talent wissenschaftlicher Deduktion. Mit bewundernswerter Freiheit und Kühnheit wagt sich das Denken auf den Ozean der Spekulation hinaus. Und der frische Hauch der Spekulation schwellt die Segel eines in seinen Zielen großartigen wie in seinen Mitteln kühnen idealistischen Strebens. Schon allein die Art, wie der spekulative Idealismus das religiöse Gesamtwissen der Zeit in sich aufnahm und zu einer Einheit verband, ist eine Riesenarbeit des Geistes. Neben dem vielen Verkehrten, das wir hier nachweisen müssen, finden sich auf allen Gebieten spekulativen Denkens „reiche Spuren eines durchdringenden Scharfsinns". Daher verdient der indische Idealismus als das älteste System einen Ehrenplatz in der Geschichte der Philosophie.

Die Bedeutung des Idealismus steigt in unsern Augen, wenn wir sehen, wie es sich dabei nicht lediglich um die Evolution eines spekulativen Begriffes handelt, sondern um die Phasen des Kulturlebens überhaupt, um die Entwicklungsepochen jener religiösen und sozialen Ideenwelt, in deren Kreis sich das geistige Leben des Volkes seit nahezu dreitausend Jahren bewegt. Der Einfluß des Idealismus breitete sich über das gesamte Leben aus und wirkte in den mannigfachsten Institutionen, die aus ihm hervorgingen, bestimmend auf den Grundcharakter des Volkes. In dem früh erwachten spekulativen Trieb hatte der indische Geist jenes Werkzeug gewonnen, das ihm Stufe um Stufe jene idealen Errungenschaften zuführte, die wir im Bereiche des indischen Kulturlebens anerkennen und zum Teil bewundern dürfen. Schon dies allein könnte genügen, uns das Wesen des Idealismus zu einem der anziehendsten Probleme zu machen.

Aber der spekulative Grundcharakter der indischen Religionsphilosophie erscheint nicht weniger bedeutsam in den Schattenseiten wie in den Lichtseiten ihres Systems. Wohl können wir unumwunden einräumen, daß die indische Philosophie früher zum Begriffe des absoluten Seins und Denkens vorgedrungen war als die griechische. Während der von Aristoteles entwickelte Begriff Gottes als des absoluten Seins und Denkens den Abschluß eines ausgedehnten, durch alle erdenklichen Standpunkte und Wandlungen hindurchgehenden Kreislaufes darstellt, stoßen wir auf die Idee eines in der Seligkeit höchster Erkenntnis lebenden Geistes bereits in jenen Denkmälern Indiens, die uns angeblich die älteste Phase der Spekulation vor-

führen. Eben erſt dämmert über dem chaotiſchen Dunkel der griechiſchen Mythologie das Morgenlicht einer höheren Gotteserkenntnis in den Schulen der Eleaten und Jonier; da ſtrahlen die Hochgipfel der indiſchen Spekulation bereits im Lichte des unbedingt ſeienden und denkenden Geiſtes. Aber der kühne Flug, den die Spekulation auf den Schwingen dieſes Gedankens nahm, hat die klaſſiſche Höhe der ariſtoteliſchen Weltanſchauung in keinem Punkte erreicht, in keiner Schule erreichen können. Der Begriff des göttlichen Geiſtes als des reinen Seins und Denkens wurde in ein Zerrbild verkehrt. Steht das Brahman im Zentrum des Idealismus als Inbegriff des Beſten, was Indien auf ſpekulativem Gebiete ſchöpferiſch hervorgebracht hat, ſo wird es auch der Sammelpunkt aller religiös-philoſophiſchen und religiös-ſittlichen Irrungen. Der zum Syſtem ausgebauten Spekulation über die Gegenſätze von Gott und Welt, von Geiſt und Materie folgt ein Zerſetzungsprozeß, indem das Beſtreben, die Widerſprüche auszugleichen, welche der Einheitsgedanke immer deutlicher hervortreten ließ, zu einem verwirrenden Vielerlei von Schulen führte.

Es konnten ſich ja der durchdringenden Spekulation auf die Dauer die Widerſprüche nicht entziehen, die immer greller hier in der einſeitig moniſtiſchen Fortentwicklung des Brahman-Begriffes, dort in der materialiſtiſch gefärbten Ausgeſtaltung des Seelenbegriffes ſich geltend machten. Auf der einen Seite wurde mehr und mehr die Einzigkeit der Realität im abſoluten Geiſte derart betont, daß für die ſinnliche Welt wenig Realität mehr übrig blieb. Erzeugt die Realität der ſtofflichen Welt in dem perſönlichen Bewußtſein nur ein Wahnbild, dann lag es nahe, zu fragen, ob denn nicht das, was realer Grund des Wahnbildes ſein ſollte, ob die empiriſche, aus dem Stoff hervorgehende Seele nicht ſelbſt ein Trugbild ſei. Auf der andern Seite wurde die Materialität der Einzelſeelen im Gegenſatz zur Geiſtigkeit der einzigen abſoluten Seele in einer Richtung entwickelt, daß auch die höchſten Funktionen des Denkens aus dem Stoffe hergeleitet wurden. Hier iſt es nun von hohem Intereſſe, zu ſehen, wie die Schulen der immer üppiger aufkeimenden Widerſprüche in einer geradezu entgegengeſetzten Weiterbildung der Begriffe Herr zu werden ſuchten. Das bedeutſamſte Ergebnis liegt in den als Vedânta und Sâmkhya ſich gegenüberſtehenden Syſtemen des Monismus und Pluralismus vor Augen. Um die unbedingte Einzigkeit des abſoluten Seins zu gewinnen, verflüchtigt Vedânta die ſinnliche Welt zu einem täuſchenden Schein; um den realen Charakter der individuellen Seelen zu retten, ſtellt Sâmkhya dem Plura-

lismus der stofflichen Seelen einen Pluralismus geistiger Seelen zur Seite. In den entgegengesetzten Richtungen, welche Sâmkhya und Vedânta einschlagen, um dem Widerspruch der Grundprinzipien zu entgehen, empfängt der Idealismus des Einen und Absoluten eine ganz neue Beleuchtung.

Aber der Monismus der einen, der Pluralismus der andern Schule stellen nur eine Seite der Entwicklung dar. Eine andere Konsequenz des Brahman-Idealismus tritt im Materialismus und Skeptizismus zu Tage. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, wie mächtig sich die materialistischen und sensitivistischen Strömungen innerhalb des indischen Geisteslebens entwickelt haben. Liegt schon an und für sich darin eine höchst bemerkenswerte Thatsache, so gewinnt diese Thatsache ihre volle Bedeutung erst im Zusammenhange mit den Grundgedanken des zum System ausgebildeten Idealismus; Materialismus und Sensitivismus sind Weiterbildungen, welche nur an die Oberfläche jene zerstörenden Elemente fördern, welche im tiefsten Grunde des Idealismus, in dessen falscher Grundhypothese längst keimten und wucherten. Die Widersprüche finden ihren Ausgleich in der radikalen Aufhebung alles Unterschiedes von Geist und Materie. So werfen Materialismus und Sensitivismus ein grelles Schlaglicht auf den Idealismus selbst als Sprößlinge von dessen eigensten Ideen und Prinzipien. Der Idealismus hatte den Unterschied von Leib und Seele aufgehoben, indem er alle Thätigkeit des Denkens auf die empirische Seele, diese aber auf den Urstoff als Quelle zurückführte, um in dem Gegensatz der individuellen und absoluten Seele die Geistigkeit des einen absoluten Seins desto heller aus dem Dunkel des Urstoffes hervorleuchten zu lassen. Das aber ist gerade die Hauptleistung des Materialismus, daß er alle, auch die höchsten Seelenthätigkeiten des Menschen vollkommen aus den Funktionen der Materie erklären will. Mit diesem Gedanken war die Grundvorstellung des Materialismus dem idealistischen System gleichsam einverleibt. Idealismus und Materialismus hausen zuerst friedlich nebeneinander, der Scheidungsprozeß beginnt in dem Augenblicke, wo der Idealismus das ausschließende Recht beansprucht, als Herr des Hauses die Geister zu beherrschen. Da macht der Materialismus seine Ansprüche geltend als Bildner einer Seele, der es möglich ist, alle Lebensthätigkeit von der niedrigsten bis zur höchsten selbständig ohne Mitwirkung einer geistigen Seele zu entfalten. Mit dem Machtwort, daß die Materie zur Erklärung des Lebens genügt, glaubt er die idealistische Welt zertrümmern zu können.

So muß denn der Idealismus der indiſchen Religionsphiloſophie auf eine breitere Baſis geſtellt, von einem umfaſſenderen Geſichtspunkt aus unterſucht werden, wenn wir ſeiner Eigenart, wie ſie ſich im Geſamtbilde ausprägt, gerecht werden wollen. Dann aber enthüllt ſich im indiſchen Idealismus mit allen ſeinen Einſeitigkeiten und Widerſprüchen eine der denkwürdigſten Erſcheinungen in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes. Umfaßt doch der Entwicklungsprozeß in ſeinen verſchiedenen Phaſen die bedeutſamſten Stadien, welche die ſpekulative Betrachtung des Weltganzen je durchlaufen hat. Das Bild dieſes Idealismus wird zu einem Sammelbild idealiſtiſcher und materialiſtiſcher, realiſtiſcher und nihiliſtiſcher, theiſtiſcher und atheiſtiſcher Ideen. Es ſcheint, als hätten die indiſchen Denker in ihren Schlußfolgerungen Ergebniſſe überflogen, für deren Realiſierung die Weltgeſchichte Jahrtauſende brauchte. In der Mannigfaltigkeit der Schulen, durch welche die indiſche Spekulation der Tummelplatz der widerſtreitendſten Ideen wird, liegt das welthiſtoriſche Moment ihres Idealismus.

An Stelle jenes unklaren Bildes, das *einſeitige* Vergleiche mit dem modernen Subjektivismus und Pantheismus für indiſchen Idealismus ausgiebt, treten ungleich feſtere und lebensvollere Züge, ſobald wir die Aufmerkſamkeit auf die Einheit und Kontinuität des Bildungsprozeſſes ſelbſt richten. Zwar fehlt dieſem Prozeſſe in *den erſten Stadien* jene bewegliche Mannigfaltigkeit der Schulen, welche dem Bilde der griechiſchen Philoſophie eigen iſt. Wir gewahren dort einen fortſchreitenden Strom auf und nieder wogender Anſchauungen über Gott und Welt, über Geiſt und Materie. Langſam ringt ſich die griechiſche Spekulation durch die Schulen der Jonier und Eleaten, der Phyſiker und Pythagoreer, der Sophiſten und Cyrenaiker durch, bis mit Sokrates jene Reaktion gegen den Materialismus und Senſualismus beginnt, welche ihren Höhepunkt in der ariſtoteliſchen Weltanſchauung erreicht. Von alledem gewahren wir auf indiſchem Boden nichts. An Stelle jener flutenden Maſſe philoſophiſcher Ideen bewegt ſich ein einziger Strom. Alle Gedanken und Beſtrebungen konzentrieren ſich auf wenige, aber bedeutſame Punkte, nirgends Ideen und Strömungen, die ſich erſt mühſam an die Oberfläche emporarbeiten, um dann im Kampfe mit der Reaktion zu erſtarken. Es ſcheint, als hätte alles ſo kommen *müſſen* kraft eines inneren Geſetzes der Notwendigkeit, die das geiſtige Schaffen im Zauber *einer* Idee gefeſſelt hält. Der Philoſoph als individueller Schöpfer beſtimmter Syſteme tritt vollſtändig hinter den philoſophiſchen *Ideen* zurück. Dieſe Ideen

bewegen sich um das Eine und Absolute. Nachdem aber der Einheitsgedanke in dem Gegensatz des absoluten Geistes und der schöpferischen Urmaterie zu einer geschlossenen, systematischen Weltanschauung vorgedrungen war, bricht die Macht spekulativer Gegensätze mit doppelter Kraft hervor. Es beginnt eine Periode der Spaltung und Zersplitterung, welche die indische Spekulation in eine idealistische und eine materialistische Sphäre scheidet.

Wir unterscheiden demnach im Entwicklungsprozeß des indischen Idealismus zwei große Epochen. Innerhalb der ersten Phase bildet sich der Einheitsgedanke zum Begriffe des göttlichen Seins als des absoluten Seins und Denkens aus. Das göttliche Sein wird zum erlösenden Ideal der Glückseligkeit in der Wissenschaft vom absoluten Geiste. Innerhalb der zweiten Phase entwickeln sich aus der Wissenschaft vom absoluten Geiste Sâmkhya und Vedânta, Nyâya und Vaiçeshika auf der einen, Materialismus und sophistische Skepsis auf der andern Seite. Das spekulative Bild wird zu einer bunten Musterkarte der verschiedensten philosophischen Schulen. Diese beiden großen Epochen faßt „der Idealismus der indischen Religionsphilosophie" ins Auge. Ziel und Weg sind daher der Untersuchung in zwei Fragen vorgezeichnet:

I. Auf welchem Wege gelangte die Spekulation zur „Wissenschaft vom göttlichen Geiste" (âtmavidyâ)?

II. Auf welchem Wege entwickelte sich die Wissenschaft vom absoluten Geiste zur Mannigfaltigkeit der Schulen?

Die erste Frage beantwortet uns das Zeitalter der Opfermystik im Bilde jenes spekulativen Schaffens, das sein Zentrum im Opferwesen hat. Alle Untersuchung ist auf die im Opfer sich offenbarende weltbildende Macht des Brahman gerichtet. Vom liturgischen Brahman aus nahm die Spekulation ihren Weg, um zum spekulativen Brahman im Begriffe des unbedingten Seins und Denkens zu gelangen. Indem wir auf den umbildenden Prozeß schauen, der sich im Bedeutungswandel von Brahman vollzieht, ist es uns möglich, alle Phasen stufenweise zu verfolgen, welche der spekulative Gedanke durcheilte. In dem liturgischen, mystischen, spekulativen Brahman leuchtet der Reflex einer dreifachen Phase in der Entwicklung des Einheitsgedankens. Es ist daher zu zeigen, wie der Begriff des absoluten Geistes aus der Symbolik der Opfermacht hervorgeht. Die Symbolik des Kultus ist das Mittelglied, das von der Liturgie zur Spekulation hinüberführt, so daß sich in der Aufeinanderfolge von Lyrik

und Liturgie, von Liturgie und Symbolik, von Symbolik und Spekulation drei Phaſen der Entwicklung ergeben, die ganz unter dem geſtaltenden Einfluß der Opferidee ſtehen. Das Opfer gab nicht bloß die Anregung zur Spekulation; die in der Opferſymbolik entwickelte Idee der weltbildenden und welterhaltenden Opfermacht iſt die Wurzel, aus der die Grundprinzipien des indiſchen Idealismus herauswachſen. Wenn ich frage: Woher ſtammt der Begriff des Brahman als des einzigen und abſoluten Seins? ſo finde ich die Antwort im Opfer; und wenn ich weiter frage: Wie kommt es, daß dieſes eine Brahman ſich in eine abſolute geiſtige Seele und in eine empiriſche, ſtoffliche Seele ſpaltet? ſo muß ich wiederum auf die Opferſymbolik zurückgehen; und wenn ich zuletzt frage: Wie kam der Begriff der „Weſenseinheit" (sâtmatâ) von göttlichem und menſchlichem Sein auf? ſo giebt uns nur die Opferſymbolik darüber Aufſchluß. Die Sprache der Liturgie geht in die Sprache der Symbolik, die Sprache der Symbolik in die Sprache der Spekulation über. Das zu zeigen iſt Aufgabe der vorliegenden Abhandlung, wenn ſie es unternimmt, die innere Entwicklung des indiſchen Idealismus, die Geſchichte ſeiner Grundprobleme und Grundbegriffe zunächſt im Rahmen der älteren Epoche als ein zuſammenhangendes und überall ineinandergreifendes Ganzes zu ſchildern.

Erſter Abſchnitt.

Das Zeitalter der Opfermyſtik.

Erſtes Kapitel.

Opferlyrik und Opferſymbolik.

Wo liegen die Anfänge des Einheitsgedankens? An der Schwelle des indiſchen Geiſteslebens ſtoßen wir auf die Liederſammlung des Rigveda.

Wer zum erſtenmal den heiligen Hain der rigvediſchen Lyrik betritt, glaubt ſich noch umgeben von Zeugen einer poeſievollen Kindheit der Nation. So erging es den Forſchern, als ſich ihrem Blicke zum erſtenmal die geheimnisvolle Welt des Rigveda darbot. Auf den Flügeln einer heiligen Begeiſterung erhebt ſich dieſe Lyrik zu den Fluren des Lichtes, wo Indra und Agni, Mitra und Varuna von göttlicher Herrlichkeit umfloſſen wandeln. Wir ſcheinen uns noch ganz im Bereiche jener ſchöpferiſchen Phantaſie zu bewegen, welche die geheimnisvoll wirkenden Naturkräfte zu göttlichen Weſen verſinnlichte. Das Licht, das den Weltraum erfüllt, das Feuer, das wärmend und belebend aufflammt, der Blitz, der am dunkeln Himmel zuckt, die Sonne, die den Tages- und Jahreslauf beherrſcht, die Morgenröte, welche den Tag ankündigt, alles empfängt Geſtalt und Leben. Das Toben des Windes und das Brauſen der Fluten, das Wachstum der Bäume und das Rauſchen des Waldes, jede Kraftäußerung erſcheint als das Zeichen eines Lebens, das man ſich nach dem Vorbilde des menſchlichen Lebens denkt. Aber ſo unzweifelhaft es auch iſt, daß die göttlichen Weſen, welche in den rigvediſchen Geſtalten eines Agni und Mitra, eines Varuna und Surya verkörpert ſind, aus der Perſonifikation der lebenden Naturkräfte hervorgingen, ebenſowenig kann beſtritten werden, daß dem Schöpfer des rigvediſchen Liedes in dem Wirken dieſer Naturgottheiten *jetzt* die allumſpannende Wirkſamkeit einer *höheren* göttlichen Macht vorſchwebt. Das iſt die weltſchaffende und welterhaltende

Macht des Opfers. An Stelle jener Naturſymbolik, welche uns in den rigvediſchen Geſtalten perſonifizierte Kräfte der Natur, Licht, Feuer, Donner, Sturm, vorführt, tritt eine ganz andere Symbolik. Alles iſt beherrſcht von der Macht des Opfers. Denn es leuchtet in ihm ſichtbar jene göttliche Kraft, welche das Weltall trägt und erhält. Alle Sphären des Seins ſind von ſeiner Herrlichkeit erfüllt. Wollen wir daher die Lyrik des Rigveda verſtehen, ſo müſſen wir auf den im Opfer entfalteten Kultus zurückgehen. Die Lyrik, welche innerhalb des Rigveda ertönt, iſt eine Opferlyrik; die Lieder, welche der Sänger anſtimmt, ſind liturgiſche Lieder, Geſänge, welche zu beſtimmten rituellen, mit dem Opfer eng verbundenen Zwecken gedichtet ſind. Wir mögen die rigvediſche Sammlung, wo immer wir wollen, prüfen, überall ſtoßen wir auf die engſten Beziehungen zwiſchen Lied und Liturgie. Die Lieder ſind „reich an rituellen Worten und Anſpielungen auf ſakrifikale Vorgänge“ [1]. Und ſo durfte mit Recht Hardy den Gedanken ausſprechen, daß die ſpäteren, dem Kultus dienenden Opfergeſänge und Opferſprüche „ſchon urſprünglich in ihrer uns im Rigveda vorliegenden Geſtalt zu beſondern rituellen Zwecken gedichtet worden ſind“ [2]. Aber um welche rituelle Zwecke handelt es ſich für die Dichter der heutigen Lieder? Welcher Art ſind die ſakrifikalen Vorgänge, auf welche der Opferhymnus Bezug nimmt? Liegen die Anſpielungen innerhalb eines engeren liturgiſchen Kreiſes? Oder beziehen ſie ſich in ganz allgemeinen Bildern auf Opfer und Liturgie?

Hier kann es nur eine Antwort geben. Die Lyrik, welche uns erhalten iſt, ſteht in ihrer vorliegenden Geſtalt bereits ganz unter dem Einfluß jener Opfertechnik und Opferſymbolik, welche in der Karmavidyâ als „liturgiſches Wiſſen“ dem „ſpekulativen Wiſſen“ in der Âtmavidyâ gegenübergeſtellt wird. Die rigvediſchen Opferhymnen entſtanden zu einer Zeit, während der es nicht nur ein ausgebildetes Syſtem des Opferweſens gab, welches den reich gegliederten Ritus des Opfers ſeiner techniſchen Seite nach darſtellte. Parallel dazu beſtand eine Opferſymbolik, die es unternimmt, die Elemente des techniſchen Aufbaues im Zuſammenhang mit dem Urſprung und Aufbau des Weltganzen myſtiſch zu deuten.

[1] Grundriß der indo-ariſchen Philologie und Altertumskunde Bd. III, Heft 2. A. Hillebrandt, Rituallitteratur und vediſches Opfer und Zauber (Straßburg 1897) S. 11 ff.

[2] Edmund Hardy, Die vediſch-brahmaniſche Periode der Religion des alten Indien (1893) S. 7.

In ihren „Anſpielungen auf ſakrifikale Vorgänge" ſetzen ſie nicht etwa irgendwelchen reichhaltigeren Opferkultus voraus, ſondern jenes konkrete Opferweſen, das zu dem großartigen Syſtem der Opferliturgie und Opferſymbolik in den Brâhmana ausgebaut worden iſt. In allen weſentlichen Zügen deckt ſich das rigvediſche Kultusbild mit dem von den Brâhmana entwickelten buntfarbigen Ritus. Mögen wir die Ausdrücke für die Prieſter, welche opfern, für die Gaben, welche geopfert, für die Ordnung, in der ſie geopfert werden, prüfen, überall begegnet uns eine ausgebildete liturgiſche Terminologie, in der ſich das Opferweſen, wie es die Myſtik der Brâhmana vorausſetzt, aufs deutlichſte widerſpiegelt[1]. Was urſprünglich in der allgemeinſten Bedeutung von Opfer, Opfergabe, Opferlied gebraucht wurde, das hat jetzt nur mehr den einen prägnanten Sinn, der an eine ganz beſtimmte Funktion oder an einen ganz beſtimmten Funktionär innerhalb der klaſſiſchen Liturgie und Terminologie der Brâhmana geknüpft wird. Höre ich im Rigveda von der Thätigkeit des Hotri, ſo kann es ſich nur um jene Thätigkeit handeln, welche die Opferſymbolik der mit dieſem Namen bezeichneten prieſterlichen Gruppe zuweiſt; iſt vom Anteil die Rede, welchen der Adhvaryu am Opfer hat, ſo kann ſich das nur auf die Funktion beziehen, welche das Brâhmana dem Adhvaryu überträgt, und wenn ſo häufig im Rigveda auf das Sâman Bezug genommen wird, ſo wiſſen wir, daß dieſes Sâman mit jenen kunſtreichen Melodien identiſch iſt, deren Sang dem Udgâtri obliegt. Was hier für die prieſterlichen Gruppen und ihre unterſchiedene Funktion zutrifft, das gilt für die geſamte übrige Terminologie. Überall iſt es die in der Opferſymbolik des Brâhmana dargeſtellte Opferliturgie, auf der die rigvediſche Opferterminologie fußt; und nur im Rahmen der erſteren wird die letztere verſtändlich.

Weit entfernt alſo, daß Rigveda und Brâhmana durch eine breite Kluft der Entwicklung getrennt werden, iſt es vielmehr eine einzige Phaſe des Kultuslebens, mögen wir dieſe Phaſe im Lichte der rigvediſchen Opferlyrik oder in dem der brâhmaniſchen Opferſymbolik betrachten. Rigveda und Brâhmana ſtellen nur zwei Seiten des einen Opferweſens dar; faßt erſterer das Opferlied, ſo faßt letzteres die Opferhandlung in allen Beſtandteilen zu einem abſchließenden Ganzen unter dem gemeinſamen Namen

[1] Vgl. dazu die trefflichen Zuſammenſtellungen bei Hardy a. a. O. S. 134 ff. und bei Hillebrandt a. a. O. S. 11 ff.

Brahman zuſammen. Das iſt die Sphäre, welche uns das rigvediſche Kultus- und Kulturbild widerſpiegelt. Nicht in einen Zuſtand poeſievoller Kindheit führt uns das rigvediſche Zeitalter zurück. In den religiöſen und ſozialen Grundanſchauungen, in den Schöpfungen und Inſtitutionen, kurz in dem ganzen Reichtum der vom Opfer durchleuchteten Gedankenwelt bildet es den natürlichen Übergang zu einem Zeitalter der fruchtbarſten Entwicklung auf faſt allen Gebieten geiſtigen Schaffens. Wenn die ſpäteren Jahrhunderte eine ſo ungemein vielſeitige Entwicklung gewonnen haben, ſo verdanken ſie es den Errungenſchaften, welche die von der Sonne des Opfers verklärte Epoche der Myſtik ſchon erzielt hatte. Faſſen wir alle Erſcheinungen im Brennpunkt des Opfers zuſammen, ſo eröffnet ſich eine ganz neue Perſpektive in die älteſte uns bezeugte Epoche Indiens. Der rigvediſchen Periode nämlich geht bereits eine reiche Entwicklung voraus, die von der ſchlichten Opferlyrik zur glänzenden Opferſymbolik führte. Wie vollzog ſich dieſer Übergang?

Die Antwort giebt uns gerade jenes Wort, das wie kein zweites mit der Entwicklung des Opferweſens verbunden iſt, Brahman. Brahman führt uns in das älteſte Stadium des religiöſen Lebens hinauf, wo es noch nichts anderes bedeutete als die glühende Inbrunſt der Andacht.

Die Hymnen des heutigen Rigveda gehen auf die Lyrik einer älteren Epoche zurück. Ihre Lieder waren echt dichteriſche Erzeugniſſe. Mit volkstümlicher Unmittelbarkeit ſprach ſich in ihnen alles aus, was die Seele des Volkes bewegte. Vor allem aber waren ſie der Ausdruck des religiöſen Gefühls; dankend und bittend wandte ſich der Menſch in der Sprache des Liedes an jene göttlichen Mächte, die ihm ſichtbar verkörpert in den Erſcheinungen der Natur vorſchwebten. Himmel und Erde, Sonne und Mond, die Schönheit der aufſteigenden Morgenröte und die wundervolle Majeſtät der Sternenwelt, die Gewalt des Sturmes und die Macht des Donners, alles war nur eine Offenbarung der göttlichen Weſen, die bald gnädig und helfend, bald zürnend und drohend in das Leben des Volkes und der Einzelnen eingriffen. Zu ihnen flehte der Sänger. So entſprangen Dank- und Loblieder, Bitt- und Verſöhnungslieder. War die Lyrik keineswegs ausſchließend eine religiöſe, ſo ruhte doch über allen Liedern ein Schimmer jener überirdiſchen Sphäre, in der man ſich die göttlichen Geſtalten dachte, deren Hilfe für alle Fälle und Ereigniſſe erfleht wurde. Das Lied empfing den Charakter eines aus der Inbrunſt des Herzens hervorgehenden Gebetes; und als Ausdruck der religiöſen

Erhebung und Begeiſterung, der Andacht und Hingabe hieß das Lied Brahman.

Über den etymologiſchen Urſprung von Brahman mag geſtritten werden; darüber jedoch kann kein Zweifel beſtehen, daß es in ſeinem älteſten uns zugänglichen Gebrauch die Bedeutung des aus der Andacht entſpringenden Gebetes an die Götter hat. Im Brahman werden die Götter verherrlicht für den Sieg über die Feinde, im Brahman um Verſöhnung wegen der Frevel angefleht. Aber bei der Bedeutung des inbrünſtigen Gebetes blieb das Brahman nicht ſtehen.

Das vornehmſte Mittel der Anbetung und Sühne, der Bitte und des Dankes iſt das Opfer. Das Opfer iſt ſo alt wie das Gebet. Opfer und Gebet haben ihren Urſprung in dem innerſten Zug des menſchlichen Herzens, ſich den göttlichen Mächten, die es in den Naturerſcheinungen verehrt, hinzugeben, indem es hier in der dargebrachten Gabe, dort in der Inbrunſt des Liedes die Abhängigkeit von den überirdiſchen Kräften auszudrücken ſucht. So unterliegt es denn keinem Zweifel, daß das indiſche Opfer bereits in älteſter Zeit als das vornehmſte Mittel religiöſer Verehrung im Vordergrund des Kultuslebens ſtand. Mit dem Opfer nun verband ſich das Brahman zunächſt als Opferlied. Das Lied begleitet die Opferhandlung. Das Opfer unterſchied ſich nach der Gottheit, der es gewidmet, nach dem Zweck, für den es dargebracht wurde. Im Liede fand daher die Weihe des Opfers ihren Ausdruck. In der Lyrik hatte ſich ja allmählich die ganze Herrlichkeit der Götterwelt verkörpert; Indra, Agni, Varuna, Mitra erſcheinen hier, von dichtender Begeiſterung verklärt. Das Lied war es daher, das der Opferhandlung ihre beſondere Beſtimmung gab, durch die es hier ein Opfer an Agni oder Indra, dort an Mitra oder Varuna wurde, bald als Opfer des Lobes und Dankes, bald als Opfer der Bitte und Sühne. War die Lyrik urſprünglich nur ganz allgemein das Echo der religiöſen Verehrung, ſo wandelt ſie ſich jetzt durch die immer engere Verſchmelzung mit dem Opfer in eine Opferlyrik um. Und der Charakter dieſer Opferlyrik entwickelt ſich um ſo ſchärfer, je mannigfaltiger ſich das Gepräge der Opferhandlung in der unterſcheidenden Beſtimmung als Opfer an dieſen oder jenen Gott, für dieſen oder jenen Zweck ausbildet. Das Lied wird gleichſam die Seele des Opfers, das geiſtige Element, das ſich mit dem materiellen Element der Opfergabe zu einem unteilbaren Ganzen verbindet, in welchem das Brahman, d. h. die religiöſe Inbrunſt und Hingabe des Menſchen, ihren erhabenſten Ausdruck findet.

In der verzehrenden Opferflamme flammt das Brahman als religiöſe Glut und Begeiſterung am hellſten auf. In dieſem engen Zuſammenhang von Opferlied und Opferhandlung war der Übergang der Bedeutung von Brahman als Lied zur Bedeutung von „Opfer" von ſelbſt gegeben. Aus dem liturgiſchen Charakter, welchen das Brahman durch die Verſchmelzung mit dem Opfer als Opferlied empfangen hatte, ging das Brahman in der Bedeutung von Opfer hervor. War das Brahman zuerſt nur das Opferlied, ſo bedeutet es jetzt das „Opfer" ſelbſt.

Es wohnt dem Weſen des Opfers die Beſtimmung inne, durch Darbringung eines der Herrſchaft und dem Gebrauche des Menſchen unterworfenen Gegenſtandes die Abhängigkeit des Menſchen von Gott ſelbſt auszudrücken. Die Opfergabe tritt ſtellvertretend für den Opfernden ein. Indem der Menſch ſich eines Gegenſtandes, über den er Rechte beſitzt, entäußert, um denſelben ganz Gott zu weihen, erkennt er die Oberherrlichkeit Gottes über ſeine Perſon und ſein Leben an, das in dem Opfergegenſtand ſymboliſch dargebracht und vernichtet wird. Daher erſcheint das Opfer als das erhabenſte Brahman, als die reinſte Kundgabe der religiöſen Glut und Begeiſterung; und wenn Brahman urſprünglich bloß die im Gebet ſich kundgebende Andacht bezeichnet, ſo bedeutet es jetzt die im Opferwerk ſich verkörpernde Hingabe des Menſchen an Gott. Aus der urſprünglich ſubjektiven Bedeutung der Inbrunſt und Begeiſterung geht es in die objektive Bedeutung der aus dieſer Inbrunſt entſpringenden ſymboliſchen Hingabe des Menſchen über.

Lied und Handlung gehören im Begriffe des liturgiſchen Brahman von jetzt an eng zuſammen. Und nach beiden Seiten, als liturgiſches Lied und als liturgiſches Werk, wird das Brahman weitergebildet. Das Ergebnis liegt einerſeits in der Opferlyrik des Ricas, Sâman und Yajus, und anderſeits in der Opferſymbolik des Brâhmana vor.

Die drei großen Gruppen von Geſängen bilden als Rik oder Hymnus, als Sâman oder Melodie, als Yajus oder Spruch ein dreifaches Brahman oder Opferlied. Dieſes in drei Gruppen getrennte Opferlied hat aber ſeine Quelle in einem älteren Brahman, in einer älteren religiöſen Lyrik, die durch mannigfache Wandlungen hindurchging, bevor ſie ihre heute im Rigveda vorliegende Geſtalt erhielt. Die heutige Geſtalt iſt bereits jene ſtreng liturgiſche, wie ſie dem Zuſammenwirken der drei großen Prieſtergruppen entſpricht, das Erzeugnis von Dichtern, „welche in Ermangelung dichteriſcher Schaffenskraft ſich vielfach bloß auf das Variieren weniger, durch

das Herkommen einseitig bestimmter Stoffe verlegten". „Die Mehrheit der dichterischen Produkte des Rigveda bewegt sich in ausgetretenen Geleisen." [1]

Daß die rigvedische Opferlyrik in einer älteren Lyrik, die sich durch eine lange Epoche dichtender Kunst hindurchzieht, ihre Quelle hat, bezeugen uns die zahlreichen Hinweise auf ältere Dichter und Dichtungen, die sich durch den ganzen Rigveda zerstreut finden. So kann es nicht zweifelhaft sein, daß sich aus alter und ältester Zeit ein reicher Schatz an Liedern angesammelt hatte, die das Brahman, die religiöse Inbrunst und Andacht zum Ausdruck brachten. Dieser ältere Liederschatz ruhte in den Händen der alten Sängerfamilien. Als sich nun jener bedeutsame Wandel vollzog, daß sich das alte Brahman immer mehr mit dem Opfer verband, bis Lyrik und Liturgie zu einem Ganzen verschmolzen, da konnte das nicht ohne Einfluß auf den Inhalt der alten Lyrik selbst bleiben. Das Brahman wurde liturgisches Lied im engeren Sinne; der lyrische Gehalt gewann eine immer ausgesprochenere Beziehung zu den konkreten Formen des Kultus. Wenn nun unter dem mächtig fortschreitenden Einfluß des Kultuslebens auch viele neue Lieder entstanden, welche von vornherein für das Opfer als Opferlied gedichtet waren, so wurde der alte Liederschatz, der unter viel einfacheren Kultusverhältnissen entstanden war, so wenig auf die Seite geschoben und ersetzt, daß vielmehr sein Material der Ausgangspunkt einer neuen Phase des Liedes in der Gestalt des liturgischen Liedes wurde. Unter der umbildenden Hand der Priester- und Sängerschulen, in denen der Liederschatz als ihr eigenster Besitz vererbt wurde, gewannen die alten Lieder ein neues Aussehen. Durch viele Formen mögen manche Hymnen gegangen sein, bevor sie ihre letzte, heute in den Ricas, Sâman und Yajus vorliegende Gestalt erhielten.

Wenn wir eine solche Umdichtung *eines bereits vorhandenen älteren lyrischen Materials* voraussetzen, dann erklärt es sich, warum das rigvedische *Sprachbild* einen so ungleichartigen Charakter trägt, während das *religiöse* Bild ein einheitliches, mit dem Kultusleben der Brâhmana in den wesentlichen Zügen eng übereinstimmendes Gepräge zeigt. Beruht zwar die rigvedische Sprache im allgemeinen auf einem älteren Typus, so zeigen sich doch innerhalb des allgemeinen Sprachbildes so vielerlei Abstufungen, so mancherlei Übergänge von archaischen zu jüngeren Formen; wir gewahren eine solche Inkonsequenz und Ungleichheit

[1] Hardy a. a. O. S. 7.

der Formenbildung, daß ſich uns unwillkürlich die Frage aufdrängt: War das die lebende Sprache des Volkes, dem die Dichter angehörten und für das die Sänger dichteten? Beſtände die Ungleichartigkeit der Sprache nur zwiſchen Lied und Lied, ſo daß innerhalb des einzelnen Hymnus ein einheitlicher Sprachtypus vorwaltete, dann wäre es wohl berechtigt, an dialektiſche Verſchiedenheit zu denken. Denn daß in der rigvediſchen Zeit ebenſogut eine Sprach- wie eine Stammverſchiedenheit vorhanden war, daß es Lieder der einzelnen Stämme urſprünglich gegeben, die ſich durch ihr dialektiſches Kolorit ſo gut unterſchieden wie etwa die Volkslieder unſerer alten deutſchen Volksſtämme, kann als feſtſtehend angenommen werden. Aber die Ungleichartigkeit der Formenbildung, der Übergang vom älteren zum jüngeren Element findet ſich innerhalb eines und desſelben Hymnus. Hier bleibt die Annahme dialektiſcher Verſchiedenheit ausgeſchloſſen. Mögen die Dialekte untereinander noch ſo weit abweichen, ſo herrſcht doch innerhalb eines und desſelben Dialekts bei aller Mannigfaltigkeit jene Einheit und Geſetzmäßigkeit der Formen, welche den einzelnen Sprachgruppen ein ebenſo gleichartiges Gepräge giebt wie die Harmonie des Pflanzenlebens den einzelnen Pflanzengattungen. Wollten wir aber die innerhalb ſo mancher Lieder auftretenden Ungleichheiten auf dialektiſchen Urſprung zurückführen, ſo käme ein Lied heraus, das einem altgermaniſchen Liede vergleichbar wäre, das ſich aus fränkiſchen und ſächſiſchen, ſchwäbiſchen und frieſiſchen Formenbildungen zuſammenſetzte. So redet kein Volk, ſo ſingt kein Dichter, ſolange ſie ſich der natürlichen und lebenden Sprache bedienen. Aber die rigvediſche Ungleichartigkeit — man möchte manchmal ſagen Geſetzloſigkeit — tritt in ein ganz anderes Licht, wenn die heutigen Lieder durch Umdichtung aus einem älteren Material der Lyrik hervorgingen[1]. In dieſem Falle gingen ältere Sprachformen in die Neudichtung über; Formen, welche innerhalb der lebenden Sprache erloſchen waren, miſchten ſich mit Formen jener jüngeren Sprache, in der Volk und Dichter redeten. Das uralte Lied ging als Lied im Strome der Wandlungen, denen es unterworfen war, unter. Aber in dem neuen Liede, das aus dem alten entſtand, blieben die archaiſchen Sprachformen erhalten und verwuchſen mit dem jüngeren Sprachelement, das dem Zeitalter des hochentwickelten Kultus eigen war. In dem Brahman, das aus der Andacht

[1] Vgl. Grundriß der indo-ariſchen Philologie. *M. Bloomfield*, The Atharvaveda p. 45 ff.

des Sängers jetzt als Opferlied entspringt, leuchtet ein ganz neues religiöses Ideal, das Ideal jener Opfermacht, die in der Liturgie zu einem großartigen Systeme ausgebaut ist, während das Material, dessen sich die Schöpfer dieser streng liturgischen Lyrik bedienten, zum nicht geringen Teil auf eine viel ältere Epoche der religiösen Lyrik zurückgeht.

Als daher die Opferlyrik im Rigveda ihre endgültige Fassung erhielt, stand das Brahman im Zentrum des religiösen Lebens als jene geheimnisvolle Macht, wie sie von der Opfersymbolik der Brâhmana geschildert wird. Bedeutete Brahman ursprünglich die Glut der Andacht, die Inbrunst des Gebetes, so hat es die allgemeine Bedeutung längst mit einer prägnanten, aus der konkreten Liturgie geschöpften Bedeutung eingetauscht. Das rigvedische Brahman wurzelt im Boden der so reich ausgebauten Opferliturgie und Opfersymbolik. Dieses liturgische Lied hat sich nun im engen Zusammenhang mit dem Aufbau des Opferritus in drei Gruppen gespalten. Als Rik, „Hymnus", als Sâman, „Melodie", als Yajus, „Spruch", ist Brahman nicht mehr das aus der Andacht des Sängers entquellende Lied, sondern das Erzeugnis liturgischen Schaffens. Als priesterliches Lied hat es eine fest umgrenzte Funktion im Gange der Opferhandlung. Daß das alte Brahman in drei Liedformen auftritt, hat gerade seinen Grund in der Spezialisierung der Opferhandlung, in der Verteilung des rituellen Werkes auf verschiedene Gruppen von Priestern. Eine jede dieser Gruppen begleitet den ihr eigentümlichen liturgischen Akt der Mitwirkung beim Opfer mit einer besondern Form des Opferliedes. Diesen Unterschied sehen wir in den drei Gruppen der Priester verkörpert, in der Gruppe der Hotri, welche die Ricas oder Hymnen recitieren, in der Gruppe der Udgâtri, welche das Sâman oder die Melodie singen, in der Gruppe der Adhvaryu, welche die Sprüche hersagen. Alle drei Kategorien des Priestertums aber wurden im Brahman als jener Stand zusammengefaßt, in dessen Obhut der sakrale Schatz des Volkes, die Opferlyrik und Opferliturgie ruhte. Und so leitete sich aus dem Opfer Brahman in der weiteren Bedeutung von Priester und von Priesterstand ab[1]. Insofern die Liturgie, wie sie in der dreifachen Form des Opferliedes als Rik oder „Opferhymnus", als Sâman oder „Opfermelodie", als Yajus oder „Opferspruch" das geistige Besitztum der drei

[1] Über Brahman als Priester und Priesterstand vgl. Pischel und Geldner, Vedische Studien II, 146 ff.

großen Prieſtergruppen bildet, welche ſich in die Darbringung des Opfers teilen, heißt der Stand, welcher dieſe drei Klaſſen zu einem Ganzen im Gegenſatz zum Stande des grundherrlichen Adels zuſammenfaßt, Brahman[1].

Wie der Adel als Träger der wirtſchaftlichen und politiſchen Vormacht Kſhatram, „Stand der Grundherrſchaft", genannt wird, ſo empfängt die geſellſchaftliche Gruppe, in welcher die Opferliturgie im weiteſten Sinne als das unterſcheidende Standesprivileg gehütet wird, vom Brahman als dem Inbegriff der Liturgie den ehrfurchtgebietenden Namen Brahman. So ſtellt das Brahman in der grundlegenden Bedeutung von Opfer jene Epoche dar, die ihren geiſtigen und religiöſen Mittelpunkt in dem reich entwickelten Opferweſen hatte. Es iſt dieſelbe Epoche, deren wirtſchaftliches und politiſches Zentrum die Macht des grundbeſitzenden Adels als Kſhatram bildete. In der Lyrik des Rigveda erſcheint das Denkmal eines zu reicher Entfaltung gekommenen ſozialen Organismus. Wie das Kſhatram eine auf den wirtſchaftlichen Beſitz gegründete politiſche Vormacht bedeutet, ſo bezeichnet das Brahman die religiöſe, auf dem Kultus beruhende Vorherrſchaft, und wie es Geſchlechter giebt, an welche der Beſitz eines feſten Grundes und Bodens geknüpft iſt, ſo beſtehen andere, einheitlich in ſich abgeſchloſſene Familiengruppen, in denen ſich ein Beſitztum religiöſer Vorrechte fortpflanzt. Dort erbt ſich Kſhatram als wirtſchaftlicher, hier Brahman als geiſtiger Beſitz fort.

Um Lyrik und Liturgie bewegt ſich die Thätigkeit des Brahmanſtandes, teils um der Liturgie ſelbſt ein immer vielſeitigeres Gepräge zu geben, teils um das Lied den liturgiſchen Handlungen entſprechend reicher zu ſpezialiſieren und dem Gange des Ritus einzugliedern. Daher kommt im Brahman, wie es als Opferlyrik und Opferliturgie bereits in dem älteſten uns erhaltenen Denkmal des Kultus, im Rigveda, bezeugt wird, jenes Brahman zur Geltung, das zu einem bis ins kleinſte ausgebildeten Syſtem in der Karmavidyâ oder „Liturgie" weiterentwickelt iſt.

Wenn nun aber Opferlyrik und Opferſymbolik ein und dasſelbe Zeitalter der im ſakralen Boden wurzelnden Entwicklung darſtellen, dann kann es ebenſowenig zweifelhaft ſein, daß dem liturgiſchen Brahman ein ſpekulatives Brahman parallel lief. Der im Brahman zur großartigen Entfaltung gebrachte Kultus bildete die Baſis, auf der wiſſenſchaftliches

[1] Dahlmann, Das altindiſche Volkstum und ſeine Bedeutung für die Geſellſchaftskunde (1899) S. 71: „Das Ständeweſen der alten Geſellſchaft."

und künſtleriſches Schaffen zu immer vielſeitigerer Bethätigung heranblühte. Am deutlichſten trat dieſes Wachstum in der „Wiſſenſchaft vom göttlichen Sein“, in der Brahmavidyâ, hervor. In der reichgegliederten Struktur des Opferweſens war dem forſchenden Geiſte die Grundlage für die ſymboliſche Deutung der Opferhandlung gegeben. Man ſuchte nach der tieferen Bedeutung, welche die einzelnen Teile des Opfers hatten, nach dem Grunde, warum hier dieſe, dort jene Liturgie beobachtet wurde. Das Brahman als Opfer ſtand im Zentrum der Welt, und ſein Einfluß reichte in alle Sphären. Im Brahman offenbarte ſich die Macht eines göttlichen Seins, von der alles abhängt.

So lenkte das Opfer die Betrachtung auf die Beziehung der Opferteile zum Weltganzen. Man begann, den einzelnen Teilen, den Gaben, die verwendet, den Funktionen, die ausgeführt wurden, eine beſondere Beziehung zur Welt und zum Menſchen, zum makrokosmiſchen und mikrokosmiſchen Organismus beizulegen. Daraus entwickelte ſich eine Symbolik des Opferweſens, eine myſtiſche, allegoriſche Deutung des liturgiſchen Brahman. Die Symbolik des Opferweſens aber öffnete dem forſchenden Geiſte den Weg zur Betrachtung des göttlichen Seins ſelbſt und ſeiner Beziehungen zum Weltganzen und zum Individuum. Dieſer Geiſt begnügte ſich nicht mit der allegoriſchen Deutung des Opfers. Er wollte die im Brahman wirkenden Kräfte und den Urquell dieſer Kräfte ſelbſt kennen lernen.

Was iſt das innere Weſen des Brahman? Iſt es einfach oder mannigfach? Wie läßt ſich die Vielheit der Weſen im Brahman auf eine weſenhafte Einheit zurückführen? Wie geht von der Einheit der Weſenheit die Vielheit der Weſen aus? Wie kehrt die Vielheit zur Einheit zurück? Das waren die Fragen, die immer lebhafter ſich vordrängten. Die liturgiſche Bedeutung, in der das Brahman wurzelt, iſt in eine myſtiſche Bedeutung übergegangen, und in dieſer myſtiſchen Bedeutung wird das Brahman Ausgangspunkt jener Spekulation, die im Begriffe des abſoluten und einzigen Seins dem Brahman ſeine letzte und endgültige Bedeutung giebt. Der Karmavidyâ, welche die Opferſymbolik darſtellte, verband ſich in der Brahmavidyâ eine Spekulation, welche in dem Weſen des Opfers das Eine und Abſolute als Urgrund der Welt entdeckt hatte.

Aber ſind Karmavidyâ und Brahmavidyâ, Opferſymbolik und Spekulation bereits parallele Erſcheinungen des geiſtigen Lebens innerhalb des

rigvediſchen Kultus- und Kulturbildes? Oder ſchließt nicht die im Rigveda ſich darbietende Opferlyrik und Opferliturgie, ſo enge verwoben ſie auch mit dem in der Karmavidyâ dargeſtellten Syſtem des Opfers ſein mag, eine ſo vorgeſchrittene Stufe der Entwicklung aus?

Ganz gewiß, wenn die rigvediſche Gedankenwelt noch nichts anderes kennt als die der Liturgie zu Grunde liegende Vielheit der Götter, und wenn der Vorſtellungskreis, in dem ſich die Brahmavidyâ im Gegenſatz zur Karmavidyâ bewegt, unvereinbar iſt mit der Vielheit der göttlichen Weſen, welche die rigvediſche Opferlyrik und Opferliturgie vorausſetzt.

Solange wir nun allerdings an den landläufigen Vorſtellungen vom Urſprung des Einheitsgedankens feſthalten, bleiben Spekulation und Rigveda unvereinbar. Aber haben dieſe Vorſtellungen eine ſichere Baſis? Das darf um ſo eher in Frage geſtellt werden, als wir ſehen, wie im Entwicklungsprozeſſe des Gottesbegriffes zwiſchen dem Rigveda auf der einen und den Waldbüchern auf der andern Seite eine Kluft beſteht, über die der kühnſte religionsgeſchichtliche Deutungsverſuch nicht hinwegträgt. Entweder iſt die eine oder iſt die andere Epoche in eine falſche Beleuchtung gerückt worden. Entweder iſt es falſch, daß ſich bereits die Weiſen der „Waldbücher" zur Wiſſenſchaft vom göttlichen Geiſt emporgeſchwungen hatten, oder aber es lief der rigvediſchen Göttervielheit eine Spekulation über den abſoluten Geiſt als höheres Wiſſen parallel. Giebt es eine ſolche Spekulation, dann iſt die Brücke gewonnen, welche uns über die Kluft der Widerſprüche in gerader Linie aus dem Dunkel der rigvediſchen Göttervielheit zum Begriffe des abſoluten göttlichen Geiſtes hinüberführt.

Nun aber ſchließt die den liturgiſchen Zwecken dienende Vielheit der Götter die ſpekulative Einheit der göttlichen Weſenheit ſo wenig aus, daß nicht bloß innerhalb der von den Brâhmana dargeſtellten Opfermyſtik beide Elemente nebeneinander liegen, ſondern daß ſich auch im Bereiche der rigvediſchen Opferlyrik ein ſpekulatives Element mit dem liturgiſchen verwebt. Innerhalb des vom Rigveda repräſentierten Zeitalters gab es bereits eine echt philoſophiſche Spekulation. Das liturgiſche Brahman iſt in dem äußeren Glanze des Opferkultus nur ein Wiederſchein jenes einen göttlichen Seins, das im wahren und eigentlichen Sinne das Brahman iſt als der ſchöpferiſche Urquell, aus dem alles Leben der Einzelweſen ſtrömt. Der ſpekulative Vorſtellungskreis, der ſich in dieſem Zentrum bewegt, iſt weſentlich identiſch mit der in den philoſophiſchen „Waldbüchern" ſich abſpiegelnden Gedankenwelt.

Zweites Kapitel.

Opfersymbolik und Spekulation.

Wir unterscheiden in den Brâhmana eine doppelte Gruppe von Werken, die Brâhmana im engeren Sinne und die Âranyaka oder „Waldbücher". Ihrem Inhalte nach sind diese Brâhmanas im engeren Sinne „Erklärungen der Opferzeremonien nebst Vorschriften und Reflexionen über dieselben"[1]. In ihrem Mittelpunkte steht die majestätische Pracht des Opferwesens. Dadurch nun, daß sie den Aufbau der einzelnen Opfer in ihren Bestandteilen unter steter Bezugnahme auf die Einzelgötter Agni, Indra, Varuna, Mitra mystisch deuten, tragen sie einen ausgeprägt liturgisch-mystischen Charakter. Sie dienen dem Ritual im weitesten Sinne. Die Âranyaka hingegen entfalten einen spekulativen Charakter, indem sie ganz im Gegensatz zur Opfermystik, die sich auf die Vielheit der Götter stützt, den einen absoluten Geist und seine Beziehungen zum Weltganzen untersuchen. Die Brâhmana und Âranyaka verhalten sich also zu einander wie das liturgische und spekulative Wissen; das liturgische Wissen dient dem Kultus (karmavidyâ), das spekulative Wissen der Erkenntnis des im Brahman sich offenbarenden göttlichen Seins. Karmavidyâ und Brahmavidyâ, Liturgie und Spekulation, laufen parallel nebeneinander. Denn wenngleich die Âranyaka oder philosophischen „Waldbücher" erst an zweiter Stelle stehen mit ihren der absoluten Einheit gewidmeten spekulativen Betrachtungen, so folgt daraus keineswegs, daß sie ihrem Inhalte nach ein späteres Produkt als die liturgischen Abschnitte sind. Daß dies nicht zutrifft, beweisen die liturgischen Darstellungen selbst, welche unausgesetzt auf das Brahman im Sinne des Einen und Absoluten Bezug nehmen. Die Symbolik und Mystik des Opferritus hat in der liturgischen Darstellung, welche die Brâhmana entwickeln, das spekulative Element, das den Âranyaka eigentümlich ist, so gewiß zur Voraussetzung, daß die Göttervielheit der liturgischen Karmavidyâ ohne das Eine und Absolute der spekulativen Brahmavidyâ nicht mehr verständlich ist. Ein doppelter Standpunkt kommt also in den beiden Gruppen zur Geltung: der des Opferpriesters in der Liturgie der Karmavidyâ, der des Mystikers in der Spekulation der Brahmavidyâ; dort waltet den liturgischen Zwecken entsprechend die Vielheit der Götter, hier dem Wesen der spekulativen Betrachtung entsprechend

[1] Hardy a. a. O. S. 2.

die Einheit des göttlichen Seins. Der liturgiſche Standpunkt ſchließt den ſpekulativen nicht aus. Die Spekulation folgt der Liturgie, die Brahmavidyâ der Karmavidyâ als philoſophiſches „Schlußkapitel" unter dem beſondern Titel Âranyaka, „Waldbuch". Obſchon nun die Spekulation der Brahmavidyâ vorhanden war, ſo fand dieſe doch in der Opferliturgie der Brâhmana deren Zwecke gemäß keine Aufnahme. Wo wirkliche philoſophiſche Elemente der Einheitslehre innerhalb der Brâhmana erſcheinen, da ſind ſie im Sinne der Opferliturgie verwertet, zum Teil verändert und entſtellt[1]. Während jedoch der ſpekulative Einheitsgedanke dort nur in gelegentlichen, indeſſen keineswegs unſichern Äußerungen durchblickt, leuchtet er reich entfaltet im ſpekulativen Schlußkapitel der Opfermyſtik.

In ganz ähnlicher Weiſe ſtehen ſich nun innerhalb der rigvediſchen Opferlyrik das liturgiſche und das ſpekulative Element, die liturgiſche Vielheit und die ſpekulative Einheit, parallel gegenüber. Die rigvediſche Opferlyrik zerfällt in zwei Hauptgruppen, die ſich dadurch unterſcheiden, daß die größere Hauptgruppe, welche die erſten neun Bücher umfaßt, ſich im Vorſtellungskreiſe der Göttervielheit bewegt, während die zweite und kleinere Gruppe, welche ſich auf das zehnte Buch beſchränkt, ihren Mittelpunkt in dem Einheitsgedanken hat. Im Vordergrunde der rigvediſchen Opferlyrik, welche die erſten neun Bücher aufbewahren, ſtehen Agni und Indra, Mitra und Varuna, Soma und Sûrya, dieſelben liturgiſchen Gottheiten, auf die ſich das liturgiſche Element der Brâhmana bezieht. Das zehnte und letzte Buch hingegen, gleichſam das Schlußkapitel der rigvediſchen Opferlyrik, iſt ganz beherrſcht von dem ſpekulativen Einheitsgedanken. Aber gerade im Hinblick auf das ſchon reich entwickelte ſpekulative Element wird dieſes Buch für erheblich jünger betrachtet als die neun erſten Bücher. Mit welchem Recht? Nun, man beruft ſich eben auf den fortgeſchrittenen Standpunkt, den die Verfaſſer dieſer Lieder in dem klar und beſtimmt entwickelten Begriff des Einen und Abſoluten einnehmen, und der von dem in den erſten Büchern vertretenen Standpunkt der Göttervielheit ſchroff abſticht. Und in der That, wenn wir lediglich auf das Zeugnis der rigvediſchen Opferlyrik angewieſen wären, ſo wüßte ich nicht, was ſich darauf erwidern ließe. Denn daß ſich innerhalb des zehnten Buches eine weit fortgeſchrittene Stufe der Entwicklung zu er-

[1] P. Deuſſen, Allg. Geſchichte der Philoſophie Bd. I, 1. Abt.: Philoſophie des Veda bis auf die Upaniſhads (1894) S. 174.

kennen giebt, wird wohl von niemand bestritten werden. Aber dieser Umstand schließt die Möglichkeit keineswegs aus, daß die liturgische Göttervielheit der ersten Hauptgruppe und die spekulative Einheit der zweiten Hauptgruppe parallele Erscheinungen einer und derselben Epoche sind. So unzweifelhaft es feststeht, daß im Vorstellungskreise der Opfermystik neben dem liturgischen Standpunkt der spekulative zur unbestrittenen Geltung gekommen war, ebensowenig kann zunächst die *Möglichkeit* des parallel bestehenden doppelten Standpunktes für die Opferlyrik bestritten werden.

Wenn wir nun aber näher zusehen, so hat es mit dem im zehnten Buche vertretenen spekulativen Standpunkt des Einheitsgedankens dieselbe Bewandtnis wie mit dem auch an letzter Stelle stehenden spekulativen Element der „Waldbücher". Die philosophischen Hymnen des zehnten Buches vertreten den gleichen Einheitsgedanken wie das philosophische Schlußkapitel der Âranyaka. Es ist *eine* Ideenwelt, in der sich die Spekulation des Schlußkapitels der Opferlyrik im zehnten Buche und des Schlußkapitels der Opfermystik in dem Âranyaka bewegt. Und umgekehrt herrscht in den dem zehnten Buche vorausgehenden Büchern der Opferlyrik dieselbe liturgische Göttervielheit, auf welche dem liturgischen Zwecke entsprechend die in der Karmavidyâ entwickelte Opfermystik Bezug nimmt. Es besteht ein vollkommener Parallelismus. Das spekulative Element des letzten Buches der rigvedischen Opferlyrik verhält sich zu den übrigen Büchern in derselben Art wie das spekulative Element des letzten Abschnittes der Opfermystik zu den vorausgehenden Abschnitten. Was daher die „Waldbücher" für die Brâhmana sind, dasselbe bedeuten die Hymnen des zehnten Buches für die liturgischen Bücher: *eine Ergänzung der Liturgie durch die Spekulation*, der Karmavidyâ durch die Brahmavidyâ. Oder wie kommt es, daß, abgesehen von wenigen Liedern, gerade in einem einzigen, und zwar im letzten Buche der Opferlyrik, alle jene Poesie vereinigt wird, welche denselben spekulativen Grundcharakter trägt wie die philosophische Prosa des Schlußkapitels der Opfermystik? Hier wie dort bildet das spekulative Element nur den letzten Abschnitt einer Sammlung, die als Ganzes betrachtet den liturgischen Zweck im Auge hat, indem sie die Grundlage des liturgischen Unterrichts für die drei Gruppen der Priester bildet, die sich in die Opferhandlung teilen. Die Opferlyrik des Rigveda und die Opfermystik des Brâhmana sind die *Basis* des liturgischen Brahman. Aber aus diesem liturgischen Brahman ist das spekulative Brahman hervorgegangen in der Gestalt eines Wissens,

das sich zum Begriffe des Einen und Absoluten erhebt. Dieses Wissen ist die Vollendung des liturgischen Wissens und nur einer auserlesenen Gruppe von Weisen zugänglich, während für die Mehrzahl der dem Stande des liturgischen Brahman zugehörenden Glieder der Schwerpunkt des Unterrichts auf der Opferlyrik und Opfermystik ruht. Wenn das spekulative Element als Abschluß der rigvedischen Opferlyrik nur einen verhältnismäßig kleinen Raum einnimmt, so trifft dasselbe auch bei den Âranyaka gegenüber der liturgischen Masse der Opfermystik zu. Daher spiegeln sich in den der Göttervielheit gewidmeten Liedern und in der vom Einheitsgedanken erfüllten Lyrik nur zwei Strömungen einer und derselben Phase der Entwicklung ab. Es sind jene Strömungen, die sich als liturgische und spekulative Richtung in der Opfermystik fortsetzen.

Daß nun das liturgische Element, wie es in den Opferhymnen erscheint, das darauffolgende spekulative Element der philosophischen Lieder bereits voraussetzt, ergiebt sich aus der Poesie des Rigveda ebenso bestimmt wie aus der Prosa des Brâhmana. Denn wenn auch der Vorstellungskreis, welcher sein Zentrum im Einheitsgedanken hat, in der Opferlyrik „ihrem Zwecke gemäß ebensowenig Aufnahme fand“ [1] wie in der Opfermystik, so bezeugt er sich doch ebenso unzweifelhaft in den gelegentlichen Äußerungen dort wie hier. Ja der Einheitsgedanke hat bereits auf die Vorstellung der Göttervielheit einen so tiefgreifenden und umbildenden Einfluß ausgeübt, daß selbst das liturgische Pantheon, das der Opferlyrik eigentümlich ist, auf einer ganz neuen Basis zu ruhen scheint.

Von der Vielheit göttlicher Wesen nämlich, welche dieses Pantheon bevölkern, sticht eine Erscheinung in so befremdendem Gegensatz ab, daß man nach den verschiedenartigsten Deutungen gesucht hat. Es hat damit folgende Bewandtnis.

Wo es eine so große Mannigfaltigkeit göttlicher Wesen giebt, sollte man eine Abstufung erwarten, eine dem höheren oder niedereren Wirkungskreise entsprechende Über- und Unterordnung, so zwar, daß die Gesamtheit der Götter in einem höchsten göttlichen Wesen ihr Haupt hat. Bis zu einem gewissen Grade ist dies auch der Fall, wenn die Dichter das Königtum Varunas verherrlichen [2]. „Die Hoheit und Macht, die den König umgiebt, nur potenziert und erweitert, ist Varuna eigen.“ Er ist „König der Königtümer“, „König der ganzen Welt“, „König über alle Götter

[1] Deussen a. a. O. S. 175. [2] Vgl. Hardy a. a. O. S. 51.

und Sterbliche", „Allherrscher". Im Kreise der Lieder, welche Varunas „Allherrschaft" feiern, ist er wirklich der Gott der Götter; er besitzt die Attribute des höchsten Gottes. In den Varuna-Hymnen ist uns das schönste Denkmal eines älteren monotheistischen Glaubens der Inder erhalten. Aber über diesen engen Liedkreis reicht Varunas höchste Herrschaft selten aus. Er teilt meistens die Attribute eines höchsten Gottes mit Indra und Agni, mit Sûrya und Soma.

Wir sehen nacheinander Indra und Agni, Varuna und Mitra, Savitri und Sûrya mit den Attributen der höchsten Gottheit bekleidet, und zwar in einer Art, daß man meinen könnte, dem Dichter oder den Dichtern gelte hier Indra, dort Agni, hier Varuna, dort Sûrya als der einzige Gott. Wendet sich der Dichter an Agni, so macht es den Eindruck, als habe er mit einem Male vergessen, daß er vorher Indra oder Sûrya in der Herrlichkeit des höchsten Gottes geschildert. Es ist dies eine Erscheinung, welche der ganzen rigvedischen Opferlyrik eigentümlich ist. Max Müller gab ihr zum Unterschied von Monotheismus den Namen Henotheismus. Analog, aber im Gegensatz zum Monotheismus, ist das Wort Henotheismus gebildet. Während Monotheismus die Vorstellung eines absolut einzigen persönlichen Gottes ausdrückt, einen Gottesbegriff, welcher den meisten Dichtern des Rigveda bereits fremd geworden, soll Henotheismus besagen, daß der eben angerufene Gott, so wie er den Umständen entsprechend vor die Seele des Dichters trat, als schlechthin unabhängig und als höchster Gott verehrt wurde[1].

Der Name klingt schön. Aber so bestechend die Bezeichnung scheinen mag, sie giebt uns nicht den mindesten Aufschluß, warum auf der einen Seite den rigvedischen Sängerkreisen die göttliche Wesenheit als ein einziges und höchstes Sein erscheint, und warum auf der andern Seite trotzdem dieses einzige Sein bald in Agni, bald in Indra gefeiert wird. Man beruft sich zur Erklärung des Gegensatzes auf die „Unbestimmtheit der Umrisse, die den vedischen Göttergestalten eigen ist"[2]. Aber wenn es auch richtig ist, daß die Macht- und Wirkungssphären, welche den einzelnen Göttern zugewiesen sind, namentlich bei den Lichtgöttern mehrfach ineinander übergreifen, so tragen doch die Gestalten eines Agni und Soma, Mitra und Varuna so individuell geprägte Züge, unterscheiden sich so bestimmt

[1] Vgl. *Muir*, Original Sanskrit Texts V (1870), 350 ff.

[2] H. Oldenberg, Religion des Veda (Berlin 1894) S. 101, A.

in dem Sagenkreis, den die dichtende Phantaſie um ihre Perſon gewoben, daß es kaum geſtattet ſein dürfte, von einer „Unbeſtimmtheit der Umriſſe, die den vediſchen Göttergeſtalten eigen iſt", zu reden. Noch weit weniger aber erklärt ſich die Eigenart, bald in Agni, bald in Soma die eine höchſte Gottheit zu feiern, „aus der begreiflichen Höflichkeit des Sängers oder Prieſters gegenüber jedem der himmliſchen Herren, mit welchem zu reden er augenblicklich die Ehre hat". Das alles ſind Deutungsverſuche, die den Thatbeſtand, wie er in Wirklichkeit vorliegt, nicht klären, ſondern nur verhüllen, mag man nun zu der „Unbeſtimmtheit der Umriſſe" oder zu „des Sängers Höflichkeit" ſeine Zuflucht nehmen.

In einem andern Lichte erſcheint der „Henotheismus", wenn wir ihn im Zuſammenhang mit dem Einheitsgedanken betrachten. Gab es im Zeitalter der rigvediſchen Opferlyrik bereits jene ſpekulative Vorſtellung des Einen und Abſoluten, das die Vielheit der Weſen durchdringt, dann ſchwebte dem Dichter in der individuellen Vielheit der Götter dieſe einzige göttliche Weſenheit vor. In der hymnologiſchen und liturgiſchen Mannigfaltigkeit der Götter leuchtet alsdann nur die eine allwirkende Potenz, die ſich in der ſpekulativen Betrachtung erſchloſſen hat. Obwohl einzig in ſich ſelbſt, wird dieſe göttliche Weſenheit doch dem liturgiſchen Zwecke der Opferlyrik entſprechend in der konkreten Vielheit der alten Göttergeſtalten gefeiert. Sie wird bald als Agni oder Indra, bald als Mitra oder Varuna mit den individuellen Inſignien und Attributen des „Gottes der Götter" bekleidet. Aber ob Indra oder Varuna, ob Soma oder Sûrya, es iſt nur ein einziges göttliches Sein, das ſich in dieſen Geſtalten verkörpert. So wird die ſpekulative Einheit durch die liturgiſche Vielheit wohl verhüllt, aber nicht aufgehoben. Die Opferlyrik individualiſiert das Eine und Abſolute in den Götterbildern. Das leuchtende Gewand des Mythus iſt nur mehr die dichtende Einkleidung des Einheitsgedankens.

Sobald wir den Henotheismus in dieſem Sinne faſſen, ſchwindet jeder Widerſpruch, der in der ſcheinbaren Vielheit höchſter göttlicher Weſen zu liegen ſcheint, welche die rigvediſche Opferlyrik verherrlicht. Es werden nicht viele „höchſte Götter" geprieſen, ſondern nur ein einziges göttliches Sein, hier in Agni, dort in Indra, hier in Mitra, dort in Varuna. Der Standpunkt der Liturgie iſt ein anderer als der der Spekulation. Die Liturgie ruht auf der Vielheit, die Spekulation auf der Einheit. Aber Liturgie und Spekulation ergänzen ſich als zwei Strömungen innerhalb eines und desſelben Kultuslebens. Dieſe Erklärung hatte ſchon

der alte Yâska in ſeinem „Niruktam", das man treffend eine Etymologia sacra nennen könnte, gegeben, als er unter Bezug auf die Einzigkeit des göttlichen Seins ſchrieb: „Der höchſte Geiſt wird um der Unendlichkeit ſeines Weſens willen in einer Mannigfaltigkeit der Formen geprieſen. Alle Götter ſind nur Einzelerſcheinungen des einen göttlichen Geiſtes." [1]

Daß nun der „Henotheismus" in dem ſpekulativen Einheitsgedanken begründet iſt, dafür ſprechen feſte Anhaltspunkte innerhalb der Opferlyrik ſelbſt. Ein ſolcher Anhaltspunkt bietet ſich zunächſt im *asuratvam ekam,* in der „einzigen göttlichen Weſenheit", welche Hymnus 55 im dritten Buche des Rigveda beſingt [2].

Den Schluß aller Strophen bildet der Refrain: „Das erhabene göttliche Sein aller Götter iſt nur ein einziges" (asuratvam ekam). Dieſes asuratva iſt von asura, „göttlicher Geiſt", abgeleitet; es bezeichnet die abſtrakte Weſenheit, das, wodurch das Sein ein göttliches iſt. Und ſo beſagt der Refrain, daß jenes erhabene göttliche Sein, das in allen Göttern ſich offenbart, ſeiner Weſenheit nach nur ein einziges iſt. Was Indra, Agni, Varuna zu göttlichen Weſen macht, iſt das ihnen innewohnende eine und unteilbare asuratva. Mit vollem Rechte kann daher der Dichter allen dieſen Göttern dieſelben Attribute des ſouveränen und höchſten göttlichen Seins beilegen, nicht weil er beſonders „höflich" ſein will oder einen Augenblick von allen andern Göttern abſieht, ſondern weil er zur Vorſtellung gelangt iſt, daß es nur eine einzige göttliche Weſenheit, aber viele Träger dieſer Weſenheit giebt.

Daß nun in dem *asuratvam ekam,* d. h. in dem Begriff des einen göttlichen Seins, der Schlüſſel zu dem vermeinten Henotheismus liegt, bezeugt noch beſtimmter das 164. Lied des erſten Buches in der klaſſiſchen Strophe: „Sie nennen es Indra, Mitra, Varuna, Agni, wohl auch Garutman, den ſchön befiederten himmliſchen Vogel. Was in Wirklichkeit nur ein einziges Sein bildet *(ekam sad),* das beſchreiben die Weiſen in einer Vielheit von Geſtalten (viprâ *bahudhâ* vadanti), indem ſie von einem Agni, Yama, Mataricvâ reden." [3] Prägnanter läßt ſich die dem „Henotheismus" zu Grunde liegende Anſchauung von der Einzigkeit eines höchſten göttlichen Seins nicht umſchreiben. Es ſei nicht richtig, wenn man ſagt, Agni, Indra u. ſ. w. würden als höchſte Gottheit verehrt; vielmehr

[1] *Muir* l. c. V, 380.
[2] Deuſſen, Allgemeine Geſchichte der Philoſophie I, 1, S. 105.
[3] Ebd. S. 118.

ſollte es heißen, daß in Agni, in Indra, in Varuna die eine göttliche Weſenheit verherrlicht wird. Die göttliche Weſenheit (asuratvam), welche in Wirklichkeit nur ein einziges Sein (ekam sad) bildet, wird unter vielen Einzelgeſtalten (bahudhâ) vorgeführt, nicht als glaubten die heiligen Seher (viprâs) an eine Vielheit göttlicher Weſen. Wenn ſie von einem Agni, Mitra, Yama reden, ſo geſchieht es, um dem Volke die eine göttliche Weſenheit, welche im Opfer verherrlicht wird, unter vielerlei Geſtalten darzuſtellen, die hier dieſe, dort jene Seite des göttlichen Weſens und Wirkens verkörpern.

Dieſen Gedanken entwickelt das achte Buch in dem Bilde, das die eine göttliche Weſenheit ſich in der Vielheit entfalten läßt, wie das Feuer, das in tauſend Flammen leuchtet, wie die Sonne, die in tauſend Strahlen ſich zerteilt, wie die Morgenröte, die in weitem Kreis ſich ausbreitet. Trotz aller ſcheinbaren Vielheit der Kräfte flammt nur ein Feuer, glüht nur eine Sonne, leuchtet nur eine Morgenröte im Weltraum. So beſteht nur „das eine Sein ſchlechthin" (ekam vâ idam) und „hat das All durchdrungen" (vibabhûva sarvam).

Aus dieſen Worten klingt die deutliche Sprache der philoſophiſchen Waldbücher heraus. Es iſt die Sprache jenes Idealismus, der im Dualismus der abſoluten Seele und materiellen Schöpfung gründet und ſeinen Höhepunkt in dem Gegenſatz von Puruſha und Prakriti, von Urgeiſt und Urſtoff erreicht. Wie nahe die Vorſtellung des rigvediſchen Sängers dem Idealismus der klaſſiſchen Epoche ſteht, beleuchtet die enge Übereinſtimmung, in der ſich die Liedſtrophe des Veda mit der Darſtellung berührt, welche eine epiſche Urkunde[1] des Sâmkhya-Syſtems vom abſoluten Geiſte und ſeiner Ausbreitung im Weltall giebt:

eka evâ 'gnir bahudhâ samiddhah
ekah sûryo viçvam anuprabhûtah
ekai 'vo 'shâb sarvam idam vibhâti
ekam vâ idam vibabhûva sarvam

Es giebt nur ein Feuer, ob es auch vielgeſtaltig aufflammt,
Es giebt nur eine Sonne, die das All durchdringt,
Es giebt nur eine Morgenröte, die dieſes All durchleuchtet,
Es giebt nur ein höchſtes Sein, das zum All ſich entfaltet,

eko hutâço babudhâ samidhyate
ekah sûryas tapaso yonir ekâ
eko vâyur bahudhâ vâti loke
purushaç cai 'ko nirguno viçvarûpah.

Es giebt nur ein Feuer, das vielgeſtaltig aufleuchtet,
Es giebt nur eine Sonne als einzige Quelle aller Glut,
Es giebt nur eine Windesmacht, welche mannigfach die Welt durchzieht,
Es giebt nur einen Urgeiſt, der in ſich einfach, allgeſtaltig leuchtet.

[1] Mahâbhârata XII, 350, 10.

Die enge Verwandtschaft des philosophischen Standpunktes zwischen vedischem Lied und epischem Spruch springt in die Augen. Es wird mit aller Bestimmtheit der Satz ausgesprochen, daß es in Wirklichkeit nur ein unbedingt Seiendes (ekam idam) giebt; seine Vielgestalt sei nur ein Schein, und zwar wird im Rigveda diese Einzigkeit in einer Sprache geschildert, die sich kaum von der Darstellung des klassischen Idealismus der späteren Religionsphilosophie unterscheidet. Es sei nur hingewiesen auf die viermalige Wiederholung des *eka*, „einzig", und auf den Gegensatz *bahudhâ*, „vielgestaltig", der mit *viçvam* und *sarvam*, „All", wechselt. Auch die Beispiele zur Beleuchtung des Satzes, daß es nur ein höchstes Sein (ekam sad = ekam idam) giebt, mag es noch so vielgestaltig im All sich ausbreiten, sind entweder die gleichen oder die ganz ähnlichen Bilder des einen Feuers und der einen Sonne, der einen Morgenröte und des einen Windes. Die Übereinstimmung ist zum Teil sogar eine wörtliche (bahudhâ samiddhah = bahudhâ samidhyate). Nur ein Unterschied waltet vor. Während die Sprache des klassischen Idealismus von dem „einen, eigenschaftslosen Urgeist" redet (purushaç cai 'ko nirgunah), spricht der Dichter des Rigveda nur erst von dem „einen Sein". Es fehlt noch jenes charakteristische Attribut der absoluten Einfachheit und Eigenschaftslosigkeit, worin die klassische Philosophie den Gegensatz von Urgeist und Urstoff erblickt. Als „eigenschaftslos" (nirguna) wird der Urgeist erst in einer späteren Periode beschrieben.

Wie immer wir über das Alter der rigvedischen Hymnen denken mögen, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß zwischen dem Verfasser des rigvedischen Hymnus und dem des epischen Liedes ein weiter Zeitraum liegt. Wie kommt es nun, daß bereits in einem durchaus alten Liede des Rigveda die Einzigkeit des absoluten Seins in einer Fassung geschildert wird, die sich fast wörtlich mit der Darstellung der klassischen Philosophie deckt? Entweder ist die epische Strophe, welche den einzigen Urgeist (ekah purushah) verherrlicht, unabhängig von der vedischen Strophe, welche das „eine Seiende" beschreibt, entstanden oder in Abhängigkeit von letzterer. In beiden Fällen ist es klar, daß der Dichter des vedischen Hymnus nur dann in so charakteristischen Bildern die Einzigkeit des absoluten Seins im Gegensatz zur individuellen Vielheit des Stoffes schildern konnte, wenn er bereits zu dem Standpunkte gelangt war, welchen der Verfasser des dem Purusha gewidmeten epischen Liedes einnimmt. Dieser Standpunkt läßt sich im wesentlichen dahin charakterisieren, daß es nur

ein einziges abſolutes Sein giebt, das die Welt der ſtofflichen Vielheit durchdringt und belebt. Und zwar handelt es ſich um einen ſpekulativen Ideenkreis, um Vorſtellungen, die ihren Urſprung nicht in einer volkstümlichen Auffaſſung von Gott haben, ſondern in einer Betrachtung, die über das Sinnenfällige hinaus zu den letzten Gründen alles Seins und Werdens vorzudringen ſucht, und dadurch, daß ſie an Stelle der konkreten Vorſtellung den abſtrakten Begriff ſetzt, in einen Gegenſatz zu den greifbaren Bildern des Volksglaubens tritt. Die Vorſtellung von dem „Einen, das iſt", von dem „einen Seienden, das ſich zum All entfaltet", iſt eine ſpekulative, aus der Abſtraktion gewonnene Vorſtellung und ſetzt die Entwicklung einer echt philoſophiſchen Abſtraktion voraus, die ſich über die volkstümliche Darſtellungsart bereits weit erhebt. Gleich zu Eingang des Hymnus wird mit einer faſt an Naivetät grenzenden Offenheit der Gedanke ausgeſprochen, daß die Göttervielheit nur zu liturgiſchen Zwecken von den Opferprieſtern eingeführt ſei. In Wirklichkeit gebe es nur ein einziges göttliches Sein. Dieſer Einheit, von der das gewöhnliche Volk nichts wiſſe, ſei zu Opferzwecken eine Vielheit unterſchoben. „Den die klugen Opferprieſter in eine Vielheit von Geſtalten umwandeln, ihm bringen ſie ein ſolches Opfer dar. Der als opferkundiger Brahmane damit beauftragt war, welche Kenntnis von ihm beſitzt der Auftraggeber?"

Hier ſehen wir der Einheit eine zu liturgiſchen Zwecken frei geſchaffene Vielheit (bahudhâ kalpayantah) gegenübergeſtellt. Indem die Prieſter das Opfer dem „Einen" (imam), der einzig wie die eine Sonne leuchtet, darbringen (yajnam vahanti), machen ſie aus dem „Einen" eine Vielheit (bahudhâ), ſo daß es bald Agni oder Indra, bald Soma oder Varuna iſt, immer eine individuelle Göttergeſtalt, an die das Opfer ſich richtet. Aber in allen dieſen Göttergeſtalten, welche die Liturgie der Opferhandlung ſymboliſch vor Augen führt, verkörpert ſich nach des Dichters Wort nur das eine göttliche Sein (ekam idam), das weltwirkend und welterhaltend das All durchdringt (vibabhûva sarvam), gleich der einen Sonne und der einen Morgenröte. Daher entſpricht das bahudhâ kalpayantah, „die Göttervervielfältigung", buchſtäblich dem ekam sad bahudhâ vadanti in dem Verſe: „Man nennt es Indra, Varuna, Mitra, Agni oder den ſchön befiederten Garutman; als ein ‚Vielfältiges' ſtellen ſie hin, was nur ein einziges Sein iſt, mag es Agni oder Yama heißen."

Die Göttervielheit bezieht ſich alſo nur auf das Opfer. Seine Beſtimmung empfängt das Opfer durch den die Opferhandlung begleitenden

Hymnus, der hier an Agni, dort an Indra, je nach des Auftraggebers (yajamâna) Wunsch, gerichtet wird. Der Hymnus wird von dem zur Opferdarbringung beauftragten (yukta) Brahmanen recitiert. So stehen Lyrik und Liturgie im engsten Wechselverhältnis. Hier wie dort herrscht die dem Kultuszwecke entsprechende Göttervielheit. Daher wird der den Hymnus recitierende Brahmane (brâhmano anucâna), indem er dem Auftrage des Opferherrn entsprechend die Opferhandlung einer bestimmten Gottheit weiht, als der eigentliche Schöpfer der imaginären Göttervielheit (bahudhâkalpa), betrachtet, die an Stelle der realen Einzigkeit tritt. Die hymnologische Vielheit ist nach dem Dichter keine reale, sondern eine ideale, eine ausgesprochen liturgische. Indem der Dichter ausruft: „Was weiß davon der Auftraggeber?" d. h. von der zu Opferzwecken „frei geschaffenen Vielheit" (bahudhâkalpa), und dann sofort dieser imaginären Vielheit die reale Einzigkeit gegenüberstellt mit dem Refrain: Eines ist das Feuer, eine die Sonne, eine die Morgenröte, setzt er dem liturgischen Wissen, das nur für die Opferzwecke dient, ein spekulatives Wissen an die Seite. Dieses Wissen ist dem opferbestellenden Volke verborgen und nur dem wissenskundigen Brahmanen zugänglich. Den Inhalt des der volkstümlichen Anschauung sich anpassenden Wissens bildet die mit dem Opfer verbundene Göttervielheit, den Inhalt des höheren Wissens „das einzig Seiende" (ekam idam). Diese Unterscheidung enthält bereits im Keime jenen Gegensatz eines höheren und niederen Wissens, der grundlegend für die spätere Philosophie ist, insofern sich ja das höhere Wissen auf die Erkenntnis, das niedere Wissen auf den Kultus des Brahman richtet. Das Ziel des höheren Wissens ist ein streng spekulatives, das Ziel des niedern ein liturgisches. Von welcher Bedeutung diese Thatsache für das Gesamtbild der Entwicklung ist, wird sich später noch deutlicher ergeben, wenn es sich um den Nachweis handelt, daß der Idealismus der Religionsphilosophie auf der klassischen Höhe seiner Entwicklung seine Basis in dem Vorstellungskreise der Opfermystik hat.

Die Unterscheidung, welche in dem doppelten Wissen der Karmavidyâ als Liturgie und der Brahmavidyâ als Spekulation hervortritt, ist also schon dem rigvedischen Geistesleben eigen. Dem in der Opferlyrik herrschenden liturgischen Vorstellungskreise mit seinen persönlich gedachten Göttern läuft ein spekulativer Vorstellungskreis parallel, der sein Zentrum in der Idee des Einen und Beharrenden hat; und das spekulative Schlußkapitel der rigvedischen Opferlyrik steht in vollster Übereinstimmung mit dem Schluß-

kapitel der liturgiſchen Opfermyſtik. Die Dichter der philoſophiſchen Lieder des zehnten Buches nehmen in allen Anſchauungen ſo vollſtändig den Standpunkt der Spekulation ein, welche in den philoſophiſchen Texten der Âranyaka und Upaniſhad zur Darſtellung kommt, daß beide Gruppen einander ergänzen und erklären. Der treffendſte Beleg dafür liegt in Schermans muſtergültiger Arbeit „Philoſophiſche Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Samhitâ, verglichen mit den Philoſophemen der älteren Upaniſhads" vor. Schritt um Schritt wird man finden, daß es eine und dieſelbe Gedankenentwicklung iſt, die hier und dort ihren gleichlautenden Ausdruck findet. Die enge Übereinſtimmung ſchließt jeden Zweifel aus, daß die Schöpfer der Opferlyrik, welche uns *heute* als liturgiſche Lyrik in dem Rigveda *vorliegt*, ſich im Ideenkreiſe der „Waldbücher" bewegen.

Wenn der ſpekulative Einheitsgedanke vor der konkreten Göttervielheit zurücktritt und nur gelegentlich durchleuchtet, ſo hat dies, wie immer wieder hervorgehoben werden muß, ſeinen Grund darin, daß alle dieſe Lieder „ſchon urſprünglich in ihrer uns im Rigveda vorliegenden Geſtalt zu beſondern rituellen Zwecken gedichtet worden ſind". Die Liturgie, für welche gedichtet wurde, iſt dieſelbe, welche in ihrem großartigen, reich gegliederten Aufbau uns innerhalb der Brâhmana entgegentritt. Die Verfaſſer der Opfer*myſtik* ſtehen bereits auf dem ſpekulativen Standpunkte des Einheitsgedankens. Warum alſo nicht auch die Verfaſſer der Opfer*lyrik*? Wenn es dem ſpekulativen Vorſtellungskreiſe, in dem ſich die Opfermyſtiker der Brâhmana bewegen, nicht widerſtritt, daß ſie in den liturgiſchen Abſchnitten ſo von der Vielheit körperlich gedachter Götter ſprachen, als ſtänden ſie noch ganz unter dem Zauber der uralten Götterherrlichkeit, obſchon dieſe Göttervielheit für ſie gar nicht mehr vorhanden war, dann konnten auch die Opferlyriker in den dem Kultus gewidmeten Hymnen in gleicher Weiſe Agni und Indra, Mitra und Varuna verherrlichen, ohne den ſpekulativen Einheitsgedanken darum zu verleugnen.

Hält man dem entgegen, daß der Einheitsgedanke innerhalb der rigvediſchen Opferlyrik *zu ſporadiſch* hervortrete, um für die *geſamte* Opferlyrik Geltung beanſpruchen zu können, ſo muß wiederum betont werden, daß ganz das Gleiche ja auch für die Opfermyſtik zutrifft. Obſchon gar kein Zweifel darüber beſteht, daß die Opfermyſtik der Brâhmana in ihrer vorliegenden Geſtalt die Spekulation über das Brahman als bereits in voller Entwicklung begriffen vorausſetzt, ſo kommt letztere doch nur „gelegentlich" zur Geltung. Nicht anders verhält es ſich mit

dem vereinzelten Hinweis auf den Einheitsgedanken, wie ihn die Opferlyrik bietet.

Wenn nun auch das eine Seiende selbst innerhalb der Opferlyrik nur in „gelegentlichen Äußerungen" durchblickt, so gilt nicht das Gleiche von dem sogen. Henotheismus. Diese rigvedische Eigentümlichkeit, alle Götter, je nachdem sie verehrt werden, mit den Attributen des höchsten Gottes zu bekleiden, dehnt sich auf alle Bücher der rigvedischen Opferlyrik aus. Nun aber gründet diese Eigenart gerade darin, daß der Sänger in jedem Gotte nur eine Offenbarung der einen göttlichen Wesenheit, eine Verkörperung des asuratvam ekam feierte. Der „Henotheismus" ist nicht erst der Anfang, sondern schon das Ergebnis einer Spekulation, die sich zur Idee eines einzigen, die Welt erfüllenden Seins emporgeschwungen hatte. Dieses Eine und Absolute wird jedoch, obschon es ein Ergebnis der Spekulation ist, innerhalb der Opferlyrik nicht spekulativ, sondern liturgisch, d. h. so, wie es den besondern Zwecken der Liturgie entspricht, zum Ausdruck gebracht. Die Liturgie des Opferwesens verlangt die Mannigfaltigkeit der Götter. Daher erscheint das „eine Seiende" (ekam sat) so, daß es, wie der Dichter sagt, hier Agni oder Mitra, dort Varuna oder Indra heißt. Wenn sich der Dichter dem Agni oder Mitra zuwendet, so geschieht es, um durch das Opfer die im All thätige eine göttliche Potenz, welche ihm in Agni und Mitra als „Priester" (hotar) verkörpert vorleuchtet, sich günstig zu stimmen. Der Opferlyriker ist von jener geistigen Atmosphäre umgeben, welche die Opfermystik erfüllt und die Quelle ihres Lichtes in dem Einen und Absoluten hat. Mag daher auch innerhalb der vorgeblich älteren Bücher des Rigveda der Einheitsgedanke nur gelegentlich erscheinen im Gegensatz zum spekulativen Schlußkapitel des zehnten Buches, so trifft das für den „Henotheismus" nicht zu. Die „henotheistischen" Opferlieder finden sich in allen Teilen des Rigveda. Darum ist der dem „Henotheismus" zu Grunde liegende Einheitsgedanke das Gemeingut der ganzen durch Opferlyrik und Opfermystik vertretenen Epoche.

Daß es sich bei den Liedern, welche das eine Seiende feiern, nicht um ein erstes Aufleuchten des Einheitsgedankens handelt, ergiebt sich noch nach einer andern Seite hin. Es finden sich innerhalb der Opferlyrik eine Anzahl Hymnen, die einen befremdend kecken und übermütigen Ton anschlagen. Da wird zum Lobe Indras aufgefordert, trotz des Zweifels, der sich immer lauter kundgiebt. „Der Furchtbare, von dem sie zweifelnd fragen: ‚Wo ist er?'; ja, von dem sie sogar behaupten: Der ist nicht"

(na eshah asti [II, 12, 5]). Dieſes *na* esha *asti* weckt unmittelbar die Vorſtellung jener Schule von Philoſophen, deren Schlagwort lautet: na asti, „Es giebt keinen Gott", „Es giebt keine Seele", und die daher Nâſtika, „Ungläubige" (na asti), heißen. Nâſtika iſt der Sammelbegriff für jene verſchiedenen Richtungen, welche leugnen, daß es eine Seele (na asti jîvah), daß es ein Jenſeits (na asti paralokah) gebe. Reichen die Wurzeln dieſes Stammbaumes bereits in die rigvediſche Schicht des Geiſteslebens zurück? Noch deutlicher ſpricht ſich ein anderer Sänger aus, wenn er zum Lobe Indras begeiſtern will, denen zum Trotz, die da ſprechen: „Einen Indra giebt es nicht (na indrah asti), wer hat ihn je geſehen? Wen können wir als Indra preiſen?" (VIII, 100, 3.)

Nun hat man in dieſem Zweifel die erſten Anfänge des ſpekulativen, ſich von Glauben und Religion befreienden Einheitsgedankens geſucht. Ein Zeitalter, in dem ſo deutliche Anzeichen des Unglaubens ſich zeigen, ſei „reif für die philoſophiſche Betrachtung der Dinge" geweſen[1]. Das Umgekehrte trifft zu. So wenig der „Henotheismus" die Epoche des ſpekulativen Suchens erſt anbahnt, ebenſowenig kündet ſich in dieſen Zweifeln an die Göttervielheit und an die konkreten Göttergeſtalten ein „Aufdämmern des Einheitsgedankens" an. Es liegt auch hier bereits das Ergebnis des zur unbeſtrittenen Herrſchaft emporgeſtiegenen Einheitsgedankens vor.

Parallel zu dieſer Einheit beſteht die Vielheit der konkreten Göttergeſtalten. Aber dieſe Vielheit, der ganze Glanz der Götterwelt hat nur mehr eine liturgiſche Bedeutung. Die Spekulation hingegen, die ſich über das Sinnenfällige hinaus zu dem „einen Seienden" emporgeſchwungen, bedarf der Göttervielheit ſo wenig wie des Opfers, das in ihr ſeine Grundlage beſitzt. Der Spott, der in jenen bekannten Liedern ſo übermütig laut ſich äußert, iſt gegen jene gerichtet, welche das höhere Wiſſen des Einen und Abſoluten beiſeite ſchieben, um aus ganz materiellen Zwecken für die liturgiſche Vielheit der Götter Propaganda zu machen. Inſofern dieſe Mannigfaltigkeit Baſis der Liturgie iſt, beſteht ſie zu Recht. Und ſo iſt es immer geblieben. Mochte ſich die Spekulation noch ſo hoch über das in der Liturgie enthaltene niedere Wiſſen erheben, ſo blieb doch die Karmavidyâ als ſolche, blieben Liturgie und Göttervielheit unberührt und bewahrten ihre feſte Stelle innerhalb des religiöſen Lebens. Die Zweifler und Spötter, von denen die Hymnen reden, ſind nicht die Bahnbrecher

[1] Deuſſen a. a. O. S. 103.

einer freieren Bewegung, einer „Gegenströmung", der es gelingt, mit dem alten liturgischen Glauben, mit dem Opferwesen und seiner Göttervielheit zu brechen. Sie stellen vielmehr bereits die Kehrseite einer zu hoher Entwicklung gelangten Spekulation dar. Diese Sorte von Skeptikern und Atheisten steht nicht am Anfang der Entwicklung, sondern gehört zu den typischen Erscheinungen des fortschreitenden Ganges der Philosophie. Daher denn auch die bemerkenswerte Übereinstimmung, die sich in dem Schlagwort jener Spötter: na asti, „Es giebt keinen Gott", mit dem bekannten Schlagwort der, später Nâstika genannten Skeptiker zu erkennen giebt. Letztere führen den Namen Nâstika gerade deswegen, weil sie Gott und Seele, kurz alles leugnen, was jenseits der Sinnenwelt liegt: *na asti* paralokah, „Es giebt keine andere Welt", so lautet ihre Parole. In dem Zweifel und Spott liegt also ein weiterer Beleg für die Thatsache, daß Opferlyrik und Opfermystik eine Epoche der fortschreitenden Entwicklung widerspiegeln. Diese Epoche gründet auf der Unterscheidung von Liturgie und Spekulation, von Karma und Vidyâ. Und es ist überaus bezeichnend, daß der in dem Werkdienst der Liturgie und in der Kontemplation der Philosophie erschlossene doppelte Weg des religiösen Strebens schon auf die kurze, für die gesamte spätere Entwicklung maßgebende Formel gebracht ist: vidyayâ vâ karmanâ vâ, „Entweder durch Spekulation oder durch Opfer gelangt der Mensch zur Erlösung". Das Karman, „Opfer", wird in der Liturgie der Brâhmana, die Vidyâ, „Spekulation", in der Philosophie der Âranyaka dargestellt. Danach mag man beurteilen, welchen Sinn es hat, von einer Periode der Brâhmana-Zeit zu reden und diese, wie Deussen es thut, in zwei Epochen zu spalten: in eine Epoche der Brâhmana-Philosophie und in eine Epoche der Upanishad-Philosophie.

Ist es schon nicht gestattet, die Opferlyrik des Rigveda und die Opfersymbolik der Brâhmana zu Denkmälern zweier verschiedenen Perioden der Philosophie zu machen, so ist es erst recht nicht gestattet, die „Brâhmana-Periode" — lassen wir einmal den Ausdruck gelten — in eine Brâhmana-Philosophie und in eine Upanishad-Philosophie zu zerlegen. Dadurch wird ein Riß mitten in ein durchaus einheitliches Bild der Entwicklung hineingetragen. Denn was ist die im Kreise der Brâhmana vertretene Philosophie anders als eben jene Lehre vom absoluten Geiste, welche als Âtmavidyâ in den „Waldbüchern" dargelegt wird? Der Inhalt dieser „Wissenschaft vom höchsten Geiste" deckt sich aber wesentlich mit dem

Inhalt der älteſten uns zugänglichen Upaniſhads. Es iſt ein und derſelbe ſpekulative Ideenkreis, der hier und dort ſeinen Mittelpunkt im Brahman als dem einzigen (aikyam) und als dem weſensgleichen (aikâtmyam) Sein aller Dinge hat. Aber während es *eine* Spekulation iſt, die zwar in den liturgiſchen Abſchnitten, d. h. in den Brâhmana, nur ſporadiſch auftritt, in den philoſophiſchen Schlußkapiteln hingegen nach allen Seiten hin erklärt wird, ſind es ganz verſchiedene Phaſen der philoſophiſchen Entwicklung, die in der *Geſamtheit* der als Upaniſhad bekannten Denkmäler zum Ausdruck kommen. Ein anderes Gepräge tragen Chândogya und Brihad-Âranyaka, ein anderes Kâthaka und Maitrâyanî, und von *beiden* verſchieden iſt die Maſſe der kleinen und unzweifelhaft ſpäten Upaniſhad-Texte. Die erſte Gruppe, der ich auch Taittiriya, Aitareya und Kauſhîtaki zuteile, verrät noch keine Spur jener methodiſchen Zuſammenfaſſung und ſyſtematiſchen Gliederung der ſtofflichen und pſychiſchen Prinzipien, welche uns die dritte und jüngſte Gruppe in voller Ausbildung zeigt. Die mittlere Gruppe gründet zwar auf einem *ſyſtematiſchen* Ausbau der ſpekulativen Prinzipien, indem ſie ſich als Ergebnis eines fortgeſchrittenen Stadiums der Philoſophie zu erkennen giebt; aber ſie entbehrt jener einheitlichen Durchbildung der ſpekulativen Elemente, welche den gemeinſamen Charakterzug der letzten und jüngſten Gruppe bildet. Unter dem Namen Upaniſhad werden alſo ganz verſchiedene Phaſen der philoſophiſchen Entwicklung zuſammengefaßt. Upaniſhad im wahren und urſprünglichen Sinne ſind nur jene philoſophiſchen Urkunden, welche als Âranyaka oder Waldbücher das ſpekulative Schlußkapitel der liturgiſchen Brâhmana bilden. Dazu gehören vornehmlich Brihad-Âranyaka und Chândogya.

Hier denn iſt der Einſchnitt zu machen, der das Entwicklungsbild der Philoſophie in zwei große Epochen trennt, in eine ältere unter dem Einfluß der Opfermyſtik ſtehende Spekulation und in eine jüngere von methodiſcher und ſyſtematiſcher Unterſuchung beherrſchte Spekulation. Die ältere Phaſe des Einheitsgedankens findet ihren Abſchluß in jener Erkenntnis des Brahman, die es unternimmt, die letzten Gründe alles Seins methodiſch zu unterſuchen. Während dieſer Epoche entwickelt ſich der Idealismus immer klarer und ſchärfer in den drei Grundbegriffen des Brahman oder „göttlichen Seins", des Puruſha oder „reinen Geiſtes, des Âtman oder „wahren Weſens der Dinge". Der Einheitsgedanke gipfelt in dem Satze: Brahman iſt Âtman, „des Menſchen innerſtes und wahres Weſen

ist identisch mit dem einzigen göttlichen Sein". Die klassische Vertreterin dieser Spekulation ist jene Gruppe der Upanishads, welche mit der Liturgie der Brâhmana enge verbunden das spekulative Wissen im Gegensatz zum liturgischen Wissen darstellt. Ihr allein gebührt der Name Upanishad im wahren und eigentlichen Sinne als Bezeichnung für die höhere, von der Liturgie allmählich sich absondernde spekulative Erkenntnis des absoluten Geistes.

Wenn wir die Opferlyrik und Opfermystik als Denkmäler einer einzigen Epoche betrachten, die bereits von einem spekulativ durchgebildeten Einheitsgedanken beherrscht ist, dann gewinnen wir die Brücke, welche uns aus der ältesten Epoche des indischen Kultuslebens in die klassische Epoche des Idealismus hinüberführt.

Die Opfermystik steht verbindend zwischen ältester und klassischer Zeit, zwischen der Zeit, in welcher die Liturgie noch unbestritten als ein auf der Vielheit der Götter ruhendes Opferwesen herrschte, und jener Zeit, deren auszeichnende Signatur der Idealismus der klassischen Philosophie bildet. Diese mittlere Phase, welche ich kurzweg Opfermystik nenne, verkörpert bereits den Idealismus einer ausgebildeten Spekulation, und dadurch unterscheidet sie sich von der ältesten Zeit, in welcher die Liturgie die allein maßgebende Norm und Form des religiösen Lebens und Strebens war; aber sie besitzt noch nicht jene klassische Form des Idealismus, die uns in dem systematischen Ausbau des Sâmkhya entgegentritt, und darin unterscheidet sie sich von der Philosophie auf der Höhe ihrer Entwicklung.

Es geht also nicht an, in der rigvedischen Opferlyrik die schüchternen Anfänge der Spekulation, das „erste Aufdämmern des Einheitsgedankens" zu suchen. Die Morgenröte der Spekulation ist verblaßt; der Tag ist angebrochen. Die Sonne des „Einen und Absoluten" steht bereits hoch über dem Horizont, wenn sie auch noch lange nicht die Sonnenhöhe der klassischen Epoche erreicht hat. Opferlyrik und Opfermystik gehören einer Zeit an, in der der Einheitsgedanke mächtige Fortschritte gemacht.

Wenngleich nun aber Lyrik und Mystik keineswegs Denkmäler sind, die uns die Anfänge der Spekulation aufhellen, so kommt der in ihnen bezeugten Epoche unter anderem Gesichtspunkt eine ungleich höhere Bedeutung zu. Während das Zeitalter der Opfermystik auf der einen Seite in seinem spekulativen Element jene Grundvorstellungen enthüllt, aus denen die Idee des Einen und Absoluten sich zu dem dreifachen Begriff: des göttlichen Seins im Brahman, des reinen Geistes im Purusha, des

innerſten Weſens in Âtman, entwickelte, giebt es uns auf der andern Seite in ſeinem Vorſtellungskreiſe bereits deutlich jene Grundlinien zu erkennen, die zum methodiſchen Ausbau des Einheitsgedankens im Sâmkhya führten. In dem Grundgedanken, der dieſe Epoche beherrſcht, in den Elementen, die ſie entwickelt, gewinnen wir den Schlüſſel zum dunkelſten Problem der indiſchen Religionsphiloſophie. An Stelle des unklaren Entwicklungsbildes, das den Einheitsgedanken bald aus einer Reaktion gegen Göttervielheit und Liturgie, bald aus dem „ſo nebelhaft durchſichtigen" Charakter der Gottheiten ableitet, treten die konkreten Züge des Opferweſens. Was zuerſt den Eindruck eines Labyrinthes regellos ſich kreuzender Gänge und Windungen macht, wird nach und nach zu dem Bilde einer geſchloſſenen Entwicklung. Dieſe Entwicklung beſitzt einen Zentralbegriff, in welchem die anſcheinend ſo regellos ineinandergreifenden Fäden einheitlich wie in einem einzigen Mittelpunkt zuſammenlaufen. Von hier aus entwirrt ſich das buntverſchlungene Gewebe, das die Spekulation ausgeſonnen und ausgeſponnen hat. Nicht heterogene Elemente ſind es, die ſich in dem Idealismus der indiſchen Erlöſungslehre zuſammenfinden. In dem engen Zuſammenhang, durch den die Spekulation mit der Myſtik des Opferweſens verknüpft iſt, offenbart ſich ein homogener Bildungsprozeß, der von der Opferliturgie zur Opfermyſtik, von der Opfermyſtik zur philoſophiſchen Spekulation, von den erſten Ergebniſſen der Spekulation zum Syſtem jener Erlöſungslehre führte, an welchen Indien durch mehr als zwei Jahrtauſende bis auf den heutigen Tag feſtgehalten hat.

Der Idealismus im Zeitalter der Opfermyſtik bewegt ſich um zwei Probleme: Wie iſt die Mannigfaltigkeit des Weltganzen aus der Einheit hervorgegangen? Wie kehrt die Vielheit zur Einheit zurück? In dieſen beiden Fragen war der Spekulation eine doppelte Richtung gegeben: eine kosmologiſche, deren Gegenſtand die Evolution des Brahman zum Weltganzen bildete, und eine pſychologiſche, deren Objekt die Rückkehr der individuellen Seele zur abſoluten Seele war. Wenngleich nun beide Probleme im Bereiche der Opferſymbolik zugleich auftauchten, ſo hielt die pſychologiſche Richtung nicht gleichen Schritt mit der ſchnell ſich entwickelnden kosmologiſchen Richtung, die das Brahman in ſeiner Beziehung zum Weltganzen erforſchte. Die Welt in dem Reichtum der individuellen Erſcheinungen lag ja vor den Augen des Forſchers ausgebreitet und lockte zur lebhaften Unterſuchung. So wurde denn die Spekulation zuerſt dahin gedrängt, die Evolution des Brahman zur Welt in ihren letzten Urſachen

zu ergründen. Wie gelangen wir von der Einheit zur Vielheit? Dann aber regte sich um so mächtiger das andere Problem: Wie gelangen wir von der Vielheit zur Einheit zurück?

Es gilt daher zu zeigen, wie die Opferidee den Ausgangspunkt für die kosmologische und psychologische Entwicklung des Einheitsgedankens bildet. Aber damit ist unsere Aufgabe nicht erschöpft. Es muß gleichzeitig der Beweis erbracht werden, daß die kosmologischen und psychologischen Begriffe, die sich unter dem Einfluß der Opfersymbolik so charakteristisch ausbilden, die unmittelbare Grundlage darstellen, auf der sich die *systematische* Philosophie aufbaute. Alsdann werden im Rahmen des Entwicklungsbildes die Widersprüche schwinden, die bislang in dem Verhältnis der Begriffe zu einander hervorzutreten schienen. Glaubte man doch zwischen dem Begriffe des Brahman und dem des Âtman so wenig Zusammenhang zu finden, daß man den Ursprung aus ganz verschiedenen spekulativen Richtungen herleiten wollte. Aber sehen wir auch ganz von der Thatsache ab, daß beide Begriffe bereits in den ältesten spekulativen Denkmälern vereint erscheinen, so zeigt sich in der Bedeutung, durch welche Brahman und Âtman zu *einem* Begriffe verschmelzen, eine so innige Zusammengehörigkeit, daß es von vornherein fragwürdig sein mußte, wie diese enge miteinander verwachsenen Begriffe, welche die *Grundformel* des Idealismus in beiden Stadien der Spekulation bilden, aus zum Teil einander widerstreitenden Schulen entlehnt sein sollten. Ganz anders gestaltet sich das Bild, sobald es in das Licht in der Opfermystik gerückt wird. Alle spekulativen Vorstellungen, so heterogen sie auf den ersten Blick scheinen, fügen sich zu einem homogenen Ganzen zusammen, sobald das *Brahman* an die Spitze der Untersuchung gestellt wird unter dem doppelten Gesichtspunkt des *Urquells*, aus dem die Einzelerscheinungen des Weltganzen hervorgehen, und des *Endzieles*, zu dem sie zurückkehren. Während es im ersten Stadium die Frage nach dem „Woher?" des Menschen ist, welche die Religionsphilosophie zur Erforschung des Ursprungs der Welt drängt, tritt im zweiten Stadium die Frage nach dem „Wohin?" in den Vordergrund. Dort sind es kosmologische, hier eschatologische Betrachtungen, welche die Spekulation beschäftigen.

Zweiter Abschnitt.
Das Brahman als Urquell der Wesen.

Erstes Kapitel.
Das kosmologische Problem und seine Lösung im Schöpfungsbilde.

Wo immer der menschliche Geist zur tieferen Ergründung alles sichtbaren Seins erwacht, da ist es die Frage nach dem Urgrund der Einheit und Harmonie des Weltganzen, die vor allem ihn fesselt.

Nichts macht auf den Geist einen so gewaltigen Eindruck als die erhabene Ordnung, welche das Weltall erfüllt. Jahraus, jahrein wandeln Sonne und Mond und die übrigen Himmelskörper in festen Bahnen. Wie lange schon mögen sie diese Bahnen daherziehen? Wer gab ihnen den Weg? Überall, wo sich das Auge hinwendet, begegnet ihm die höchste Gesetzmäßigkeit. Es waltet ein harmonisches Zusammenwirken aller Kräfte, um der Natur ihre sich stets verjüngende Schönheit zu geben. Woher kommt die uns umgebende Welt in der Einheit ihrer Erscheinungen?

Es liegt nahe, die älteste Antwort darauf in dem Begriffe des Prajâpati zu suchen. Prajâpati bedeutet „Herr der Geschöpfe". „Herr der Geschöpfe" ist Prajâpati als Schöpfer und Erhalter aller Wesen. Er heißt „der eine Gott, welcher Himmel und Erde erzeugt" (janayan deva ekah), „der eine König der Welt" (eka id râjâ jagatah), „der einzige Gott unter allen Göttern" (deveshu adhi deva ekah), der eine Gott, des Weltalls Schützer" (deva eko bhuvanasya gopâh).

Das weckt den Schein, als hätte sich die Betrachtung in der Vorstellung dieses „Herrn der Geschöpfe" zum ersten Male über die Vielheit vergöttlichter Naturkräfte zum Begriffe eines einzigen schöpferischen Urwesens erhoben, um in diesem Urwesen den einen Urquell zu erfassen, aus dem die ganze Mannigfaltigkeit der Welt hervorgeht. An Stelle der vielen Kräfte, welche die dichtende Phantasie zu göttlichen Wesen verkörpert, tritt eine einzige weltbildende und welterhaltende Potenz, die in der Vorstellung von Prajâpati als der eine Schöpfer und Regierer des Weltganzen betrachtet wird. Prajâpati ist „das schlechthin oberste Prinzip" im Sinne eines einzigen und persönlichen Gottes. Daher bezeichnet Prajâpati das erste Stadium in der Entwicklung des Einheitsgedankens. Unter dem Bilde

des Schöpfers steht Prajâpati an der Spitze jener Evolution, welche die Idee eines einzigen und absoluten Prinzipes immer schärfer und abstrakter ausbildet.

So hat Deussen[1] den „Herrn der Geschöpfe" aufgefaßt. In Prajâpati findet er den Ausgangspunkt der spekulativen Entwicklungsreihe. Von Prajâpati als dem einen Schöpfer und Erhalter ausgehend „durchläuft die Entwicklung der Brâhmana-Zeit drei ineinander übergreifende Perioden, in deren erster Prajâpati als Prinzip aller Dinge an der Spitze steht, während er in der zweiten in den Hintergrund tritt vor dem aus Brahmanaspati hervorgegangenen Begriff des Brahman, bis in der dritten der aus dem Purusha abzuleitende Begriff des Âtman die Hegemonie übernimmt". Daraus ergiebt sich „ein zeitliches Fortschreiten von dem Mythologischen (Prajâpati) zum Rituellen (Brahman) und von diesem zum Philosophischen (Âtman)". Dem entsprechend wird auch Prajâpati in den ältesten uns erhaltenen Hymnen von Deussen als „eine Personifikation des abstrakten Begriffes der Schöpferthätigkeit" gefaßt. Indem die Dichter dieser spekulativen Hymnen die Welt der Erscheinungen nicht mehr auf einzelne göttlich gedachte Naturkräfte, sondern auf eine einzige Schöpferthätigkeit zurückführen, legen sie bereits Zeugnis für das Erwachen der philosophischen Betrachtung ab; insofern jedoch der abstrakte Begriff der Schöpferthätigkeit in das konkrete Gewand eines persönlichen Schöpfers gekleidet wird, steht die Bildung des Prajâpati-Begriffes noch unter dem Einfluß des „Mythus". Erst allmählich wird der Zauber des Mythus durch die Macht der spekulativen Abstraktion gebrochen. Und so leuchtet denn in Prajâpati, wie ihn das rigvedische Schöpfungslied schildert, das älteste Bild des einen und absoluten Urwesens, das sich allmählich im Begriffe von Brahman und Âtman zur Vorstellung des unbedingt seienden, denkenden, seligen Geistes ausbildet. Da heißt es von dem einen Schöpfer[2]:

Der Odem giebt und Kraft giebt, er, dem alle,
Wenn er befiehlt, gehorchen, auch die Götter;
Des Abglanz das Unsterbliche, der Tod ist, —
Wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen?

Durch dessen Macht dort die beschneiten Berge,
Das Meer der Weltstrom ist, von dem sie fabeln;
Des Arme dort die Himmelspole sind, —
Wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen?

[1] Deussen a. a. O. S. 180.
[2] Rigveda X, 121. Deussen a. a. O. S. 132.

Durch den der Himmelsraum, der Erde Feſten,
Der Sonne Glanz, das Firmament geſtützt ſind,
Und der im Mittelreich den Luftraum ausmißt, —
Wer iſt der Gott, daß wir ihm opfernd dienen?

Zu dem aufſchaun die Kämpfer beider Heere,
Auf Hilfe bauend, ſorgenvollen Herzens;
Aus dem aufgeht und fernhin ſtrahlt die Sonne, —
Wer iſt der Gott, daß wir ihm opfernd dienen?

Die Antwort auf die neunmal feierlich erhobene Frage lautet:

Prajâpati! Du biſt es und kein anderer,
Der alles dies Entſtandene umfaßt hält;
Zu teil werd' uns, was wir, dir opfernd, wünſchen;
Uns, die dich kennen, mach zu Herren der Güter!

Wer wollte bezweifeln, daß in dieſem Hymnus Prajâpati „das ſchlechthin oberſte Prinzip" vertritt als der einzige Gott und Schöpfer aller Dinge, von dem alles andere abhängt, der aber ſelbſt kein höheres Sein über ſich hat? Und doch ſo verlockend es ſcheint in dem „Herrn der Geſchöpfe", in dem „einen Gott und Herrſcher" den einzigen Gott als höchſtes Sein und Weſen zu ſuchen, ſo wenig entſpricht ein ſolcher Begriff der Vorſtellung, welche dem Hymnus zu Grunde liegt.

Der „Gott", dem die Macht über die irdiſchen und himmliſchen Welten zugewieſen wird, iſt derſelbe, von dem es heißt, daß „er am Anfang entſtanden", daß er „als erſtes aller Weſen erzeugt iſt", daß er „aus dem goldenen Ei hervorgegangen" ſei. Dieſer Schöpfer iſt ſelbſt ein Produkt des ſtofflichen Seins. Mit andern Worten: Der Prajâpati, deſſen weltſchaffende und welterhaltende Macht der Hymnus ſchildert, geht aus dem Urſtoff hervor. Neben dem göttlichen Sein beſteht von Ewigkeit her ein urſtoffliches Sein. Dadurch nun, daß das göttliche Sein ſich in die Urmaterie verſenkt, wird dieſe zur Thätigkeit belebt und aus der Verbindung beider entſteht Prajâpati als erſtes und als oberſtes Geſchöpf, als erſtes Geſchöpf, inſofern es das erſte individuelle und organiſche Sein iſt, das ſich entwickelt, als oberſtes Geſchöpf, weil es den Inbegriff aller in dem Stoffe enthaltenen ſchöpferiſchen Urkräfte darſtellt. Als erſtes und oberſtes Weſen, das aus dem vom göttlichen Sein belebten Urſtoff hervorgeht, wird Prajâpati Träger der kosmogoniſchen Urkraft, aus der die Welt der Erſcheinung entſteht und in die ſie zurückkehrt. Das Weltall iſt in der Einheit und Mannigfaltigkeit der Einzelweſen nichts anderes als eine Entfaltung der im Prajâpati verkörperten zeugenden

Urkraft des Stoffes. Daher bedeutet Prajâpati nicht „eine Personifikation des abstrakten Begriffes der Schöpferthätigkeit", sondern wird als eine real wirkende Potenz betrachtet, als Demiurgos, in welchem sich die weltbildende Kraft der Urmaterie nach allen Seiten gleichsam auswirkt.

Der Begriff dieses Weltbildners umschließt ein doppeltes Element. Seinem eigenen Wesen nach ist er eine Evolution der Urmaterie. Er selbst aber wird zur causa ex qua und zur causa per quam der Weltentfaltung. Die Welt geht nicht unmittelbar aus dem Urstoff hervor, sondern durch den aus dem Urstoff erzeugten Demiurgos. Beide Elemente gehören in der Vorstellung des Prajâpati eng zusammen, daß er aus der Materie sich entwickelt und daß er als erstes Produkt der Materie stoffliche und wirkende Ursache der Weltentfaltung ist. Was causa materialis der Welt, das ist auch ihre causa efficiens. Erst unter der Voraussetzung, daß „der Herr der Geschöpfe" selbst ein Produkt des Urstoffes ist, wird sein kosmogonischer Doppelcharakter als Stoffursache und Wirkursache verständlich. Denn Prajâpati wird bewirkendes Urprinzip der Welt dadurch, daß er die zeugende Kraft des Stoffes vermöge des Hervorgehens aus der Urmaterie ganz in sich aufnimmt, um sie alsdann zur Vielheit der stofflichen Wesen zu individualisieren. Weil er in seinem Wesen die gesamte Masse des Urstoffes, *aus welchem* die Welt *besteht*, umfaßt, darum wird er auch die Ursache, durch welche sie *entsteht*.

Prajâpati ist also seiner Natur nach ein stoffliches Produkt. Als Inbegriff der urstofflichen Kräfte wird er „Schöpfer" des Weltalls. So erscheint er bereits in allen uns erhaltenen Denkmälern der ältesten Epoche. Es läßt sich keine Stelle nachweisen, aus der hervorgeht, daß Prajâpati erst jenen umbildenden Prozeß durchgemacht habe, der ihn allmählich aus der Höhe des schlechthin obersten Prinzips in den Bereich des Stoffes gezogen hätte. Wo immer wir dem Begriffe des „Herrn der Geschöpfe" innerhalb der Urkunden der Opferlyrik und Opfermystik begegnen, da ist Prajâpati als Schöpfer durch und durch ein stoffliches Wesen, aus der Urmaterie erzeugt, um als Träger der dem Stoffe innewohnenden weltbildenden Kräfte sich zum Organismus des Weltganzen zu entwickeln. Der Urstoff wird unter dem Bilde der Urwasser vorgeführt, in die sich das absolute Sein als Samen senkt, um als „Herr der Geschöpfe" aus dem Urwasser hervorzugehen. Daher heißt Prajâpati „der aus goldenem Keime Entstandene". „Der aus goldenem Keime Entstandene war am Anfang; er wurde erzeugt als der einzige Herr aller Wesen." An anderer

Stelle heißt es: „Aus den Waſſern entſtand der eine Schöpfer aller Götter.“ Darum „verehren die Menſchen den Goldentſproſſenen als den höchſten unübertreffbaren Gott“. Indem Prajâpati aus dem Urſtoff hervorgeht, vereinigt er alle kosmogoniſchen Kräfte in ſich. „Prajâpati, kein anderer als du hält alles, was geſchaffen wird, in ſeinem Weſen beſchloſſen.“

Das iſt Prajâpati als Schöpfer und Herrſcher innerhalb der Opferlyrik und Opfermyſtik. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß der Begriff eines ſolchen Schöpfers nicht an der Spitze der ſpekulativen Evolutionsreihe ſtehen kann. Er iſt das Produkt einer vorgeſchrittenen Spekulation.

Das ergiebt ſich noch klarer, wenn wir unſer Augenmerk einesteils auf den Charakter der Urmaterie richten, aus der Prajâpati erzeugt wird, andernteils auf die Art, in welcher Prajâpati ſelbſt materielle und wirkende Urſache des Weltganzen zugleich iſt. Beide Geſichtspunkte ſchließen jeden Zweifel aus, daß dem Prajâpati, den wir in den Denkmälern der Opferlyrik und Opfermyſtik antreffen, ein langer Prozeß der Entwicklung vorausgegangen war. Prajâpati iſt der Inbegriff der Schöpferthätigkeit, aber ein realer und phyſiſcher, kein imaginärer und abſtrakter Inbegriff oder wie Deuſſen ſagt, „nur eine Abſtraktion der perſönlich gedachten Schöpferkraft“. Der Begriff der Schöpferthätigkeit, welche in Prajâpati, dem Herrn der Geſchöpfe, ſich verkörpert, gründet weſentlich in den beiden axiomatiſchen Sätzen, daß es eine von Ewigkeit her exiſtierende Urmaterie geben muß und daß der aus dieſer Urmaterie hervorgehende Weltbildner als Stoff- und Wirkurſache zugleich das All hervorbringt. Wo aber liegen die Anfänge dieſes Begriffes? Wie gelangte die Spekulation zu dieſen Sätzen, welche ſo entſcheidend für die geſamte ſpätere Entwicklung geworden ſind, daß das ganze Gebäude des ſyſtematiſchen Idealismus darauf ruht? Mag der Einheitsgedanke in den ſpäteren Syſtemen des Vedânta und Sâmkhya noch ſo verſchiedene Geſtalten annehmen, mögen Nyâya und Vaiçeſhika von dem urſprünglichen Gedanken noch ſo ſehr abzuweichen ſcheinen, keines der ſeltſamen Syſteme wird uns in der unterſcheidenden Eigenart verſtändlich ohne dieſe beiden im Prajâpati-Begriff zuſammengefaßten Sätze. Die Lehre von Gott und vom Endziel nicht weniger wie die Lehre von der Seele und vom Körper hat hier ihre ureigenſte Wurzel. In allen uns zugänglichen Urkunden der Spekulation aber iſt dieſer Begriff nicht mehr im Fluſſe des Werdens begriffen, ſondern hat jene Form erreicht, in der er vorbildend für die klaſſiſche Epoche des Idealismus wurde. In

welchen älteren Vorstellungen also sind die vermittelnden Glieder der zu Prajâpati führenden Evolutionsreihe erkennbar?

Innerhalb der Opferlyrik und Opfermystik erscheint Prajâpati aufs engste mit Puruṣha verbunden. Puruṣha und Prajâpati gelten für synonyme Bezeichnungen des zum Weltall sich entfaltenden Demiurgos. Und die Thätigkeit, welche hier an Prajâpati geknüpft ist, wird dort mit dem Namen Puruṣha verbunden. Sehr anschaulich zeigt sich dies in dem Schöpfungsbilde, wenn der Akt der Weltentfaltung bald als ein vorweltliches Opfer des Prajâpati, bald als ein Opfer des Puruṣha geschildert wird, oder wenn die Opfermystik die Vervielfältigung der individuellen Wesen abwechselnd auf einen Wunsch des Prajâpati und des Puruṣha zurückführt. Aus alledem ergiebt sich, daß im Zeitalter der Mystik, wie es sich in den Brâhmana widerspiegelt, eine abgeschlossene Vorstellung vom Ursprung der Welt bestand, deren Träger bald Prajâpati, bald Puruṣha heißt.

Um so befremdender erscheint es, wenn Deussen in der Evolutionsreihe: Prajâpati, Brahman, Âtman für Puruṣha nur einen untergeordneten Platz hat. Spielt er in dem spekulativen Bildungsprozeß eine so nebensächliche Rolle, daß er einfach ausgeschaltet werden kann oder nur so nebenbei erwähnt zu werden braucht, ohne daß ein Glied der Entwicklung, ein Ring der fortschreitenden Kette vermißt wird? Innerhalb der Opfermystik tritt Puruṣha so wenig hinter Prajâpati zurück, daß er mit ebensoviel Recht Prajâpatis Stelle in der von Deussen entworfenen Series einnehmen könnte. In der rigvedischen Opferlyrik aber erscheint Puruṣha in so beherrschender Stellung, daß die in ihm durchgebildete Vorstellung alles andere eher als eine spekulative Nebenbildung ist.

Wenngleich nun Puruṣha, „Geist", und Prajâpati, „Herr der Geschöpfe", synonym für den weltzeugenden Schöpfer innerhalb der Brâhmana auftreten, so bedeutet das keineswegs, daß Puruṣha und Prajâpati gleichzeitig und nebeneinander als synonyme Ausdrücke für den einen aus dem Urstoff hervorgehenden Demiurgos entstanden sind. Es fragt sich also: Welche Vorstellung geht voraus, die des „Herrn der Geschöpfe" oder die des „Geistes"? Da kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Puruṣha älter ist, aber nicht in der Bedeutung „Geist", sondern im Sinne des zum „All" sich entwickelnden Organismus des Weltganzen. Nach der Genesis des Puruṣha muß daher die Untersuchung forschen, wenn sie zur Genesis des Prajâpati gelangen will. Die Genesis des Puruṣha aber

hat ihren Urſprung im Brahman. Im Brahman entwickelte ſich jenes Schöpfungs- und Weltbild, das als einheitlicher Organismus im Puruſha erſcheint.

Das Brahman gehört daher an die Spitze der Evolution, welche zu den im Puruſha und Prajâpati verkörperten kosmologiſchen Vorſtellungen führte. Erſt durch den Zuſammenhang mit Brahman gewinnen Puruſha als weltbildender Urorganismus und Prajâpati als weltbildende Urpotenz ihre charakteriſtiſche Stellung im Ganzen des ſpekulativen Entwicklungsprozeſſes. Und wenn ein Umſtand für die Richtigkeit der von mir darzulegenden Evolution des Schöpfungs- und Einheitsbegriffes ſpricht, ſo iſt es die Einheitlichkeit des Bildes, die ſich aus der Unterordnung von Prajâpati unter Puruſha, von Puruſha unter Brahman ergiebt. Weit entfernt, daß dieſe Begriffe in der Unterordnung unter das Brahman das Charakteriſtiſche ihrer Bedeutung verlieren, fügen ſie ſich gerade dadurch zu einem organiſchen Entwicklungsbilde zuſammen, in welchem die einzigartigen Elemente des Schöpfungsbegriffes ihre Erklärung finden. Durch Puruſha, dann durch Prajâpati, endlich durch Âtman wird das Brahman immer ſchärfer ausgeprägt, ſo daß letzteres ſich zu erſteren wie das Allgemeine zum Beſondern verhält. Puruſha, Prajâpati, Âtman ſtellen drei charakteriſtiſche Phaſen in der Entwicklung des Einheitsgedankens dar. In allen drei Phaſen iſt Brahman das Schlagwort, das der Spekulation die Richtung giebt. Aber das Schlagwort empfängt in jeder Phaſe eine charakteriſtiſchere Färbung durch die unterſcheidende Eigenart, in der ſich Brahman zum Puruſha, Puruſha zum Prajâpati, Prajâpati zum Âtman weiterbildet.

Wie aber wurde das Brahman zum Ausgangspunkte der kosmologiſchen Entwicklungsreihe, wie entwickelten ſich aus Brahman die beiden Axiome der Schöpfungstheorie: I. Es giebt eine Urmaterie, aus welcher der Schöpfer hervorgeht. II. Der aus ihr erzeugte Weltbildner iſt ſtoffliches und wirkendes Urprinzip des „All“?

Den Weg zum Ausgangspunkte weiſt uns die in mannigfachen Wendungen wiederkehrende Formel der Opfermyſtik: „Brahman iſt das Opfer“, „Puruſha iſt das Opfer“, „Prajâpati iſt das Opfer“. Alle drei Begriffe werden in der einen Vorſtellung des weltzeugenden Opfers zu einem Geſamtbegriff zuſammengefaßt. Weltſchöpfung und Welterhaltung ſind das Ergebnis der allwirkenden Opfermacht. Vom Brahman als Opfer ging die Spekulation aus, um zum Brahman als Urgrund der Welt zu gelangen.

Zweites Kapitel.

Entstehung des Schöpfungsbildes.

I. Brahman und Purusha als Prinzip der Einheit im Weltall.

Den Ausgangspunkt der kosmologischen Spekulation bildet die Vorstellung von dem Wesen und der Wirksamkeit des Opfers.

Brahman bedeutete das Opfer, und in der symbolischen Hingabe des Menschen war es der erhabenste Ausdruck der Andacht. Dadurch wohnte dem Opfer aber auch die größte Wirksamkeit inne. Es ist machtvoller als jede andere Form der religiösen Inbrunst, in der sich der Mensch hilfesuchend zu Gott wendet. Durch kein Mittel kann der Mensch das Ziel seiner Wünsche sicherer erreichen als durch das Brahman, wenn es als Opferflamme leuchtet. Freude und Ehre, Reichtum und Glück entströmen dem Opfer; das ganze Leben ist von ihm abhängig.

Dem Opfer wurde daher unfehlbare Wirksamkeit zugeschrieben, und aus dieser allgemeinen Vorstellung von der Bedeutung des Opfers für das Leben des Einzelnen entwickelte sich die besondere Vorstellung von der weltumspannenden Wirksamkeit. Die liturgische Idee wurde zu der Vorstellung weitergebildet, daß im Brahman als Opfer die göttliche Potenz ruhte, durch welche der Gang der Natur bestimmt wird. Und je mehr das Opfer in den Mittelpunkt des sozialen Lebens als die erhabenste Kundgebung des religiösen Gefühles trat, desto mächtiger entwickelte sich die Idee dieser weltdurchdringenden Wirksamkeit.

Da legte sich wie von selbst die Frage nahe: Wodurch übt das Opfer diesen geheimnisvollen Einfluß aus? Welche Macht ruht in seinem Schoße verborgen?

Das Opfer war die Wohnstätte des göttlichen Seins. Dadurch, daß der Mensch im Opfer seine innerste Abhängigkeit von Gott zum Ausdruck brachte, kehrte er gleichsam zum göttlichen Urquell, von dem er ausgegangen war, zurück. Im Opfer verband er sich aufs engste mit Gott. Und Gott senkte sich seinerseits zu ihm herab. Im Brahman breitete die göttliche Macht ihren Einfluß über die Erde aus. Da erschien die Gottheit helfend und schützend, erfreuend und bereichernd. Alles Leben ging vom Brahman aus. So rückte nach und nach das Opfer in das Zentrum des Weltganzen als Inbegriff aller göttlichen Kräfte, welche das All durchdringen. Im Opfer wohnte die Macht, auf der die Welt beruht; im Opfer hat die Harmonie, welche das Ganze in der unendlichen Fülle der Einzel-

erscheinungen beherrscht, ihren realen Grund und Boden. Und dieser reale Grund und Boden ist nichts anderes als das göttliche Sein selbst, das im Schoße des Opfers ruht. In dem regelmäßigen Laufe der Erscheinungen, in der Gesetzmäßigkeit der Natur entfaltet sich das Brahman als welterhaltende Macht. In der Harmonie der Erscheinungswelt verkörpert sich das Brahman als göttliche Urkraft. Dadurch war an Stelle des Brahman, das Opfer bedeutete, Brahman in der Bedeutung eines einzigen realen Seins und Wesens getreten. In diesem einen Sein und Wesen des Brahman gewann die Spekulation den Boden, auf dem sie die Prinzipien ihrer Schöpfungstheorie entwickelte.

Wie übt das Brahman seine weltschaffende Wirksamkeit aus? Das war die nächste Frage. Die Antwort wurde im Begriffe von Ritam gegeben.

In seiner Grundbedeutung[1] bezeichnet Ritam „Richtung" und „Weg", das, was seinen festen Gang hat. Daraus ergab sich die weitere Bedeutung „Sitte" und „Regel", „Ordnung" und „Gesetz". Und so bezeichnet Ritam innerhalb des Weltlaufs das Gesetz der Harmonie, die Ordnung im höchsten und umfassendsten Sinne, das regelmäßige, ungestörte Ineinandergreifen aller elementaren Kräfte. Es drückte die Stetigkeit des Weltlaufs, die Richtung aus, in der das Ganze und in der jede einzelne Naturerscheinung den bestimmten Gang nahm. Wo aber hat dieses Ritam, in welchem die Betrachtung die Mannigfaltigkeit der wirkenden Kräfte zur Einheit zusammenfaßte, seinen Ursprung?

Den Ursprung entdeckte die Spekulation im Opfer. Das Opfer wird unzähligemal das Haus, der Ort, der Boden, die Geburts- und Wohnstätte des Ritam genannt. Vom Opfer also geht die zweckvolle und vernünftige Ordnung aus, welche im Ritam zur Erscheinung kommt. Das Ritam ist daher als Inbegriff der Gesetzmäßigkeit, welche die Welt erfüllt, die höchste Norm, das Grundgesetz der Weltordnung, von dem alle Einzelerscheinungen Leben und Bewegung erhalten. Dieses alles bestimmende „Gesetz" gilt als die erstbewegende Kraft. Es heißt Urquell der Welt. Alle schaffenden Kräfte der Natur gehen von der in Ritam verkörperten Gesetzmäßigkeit aus. Feuer und Wasser, Licht und Luft, alle Ordnungen des Lebens werden aus dem Ritam geboren. Daher heißt Ritam das „Gewaltige", das „Erhabene", das „Mächtige". Durch das Ritam wirken die Götter, wirken alle Naturkräfte. So war die Spekulation im Begriffe

[1] Ludwig, Der Rigveda III, 284 ff.

des Ritam als der Norm der Weltordnung zur Vorstellung einer einzigen, die Welt zweckvoll leitenden Macht, zum Begriff einer Urkraft vorgedrungen, die in ihrem Schoß den unendlichen Reichtum der Einzelpotenzen barg, welche sich in der Welt auswirken. Aber Ritam war der Urquell nicht bloß der physischen, sondern auch der moralischen Ordnung.

Mochte es ursprünglich nur das Gesetz der Natur bezeichnen, so erweiterte sich im Verlaufe seine Bedeutung zu der das gesamte natürliche und sittliche Leben umfassenden Norm der Ordnung. Ritam ist nicht weniger das Gesetz der Harmonie, welche des Menschen Handel und Wandel in festen Bahnen halten soll, als die Norm der Gesetzmäßigkeit, welche den Gang der Naturgewalten regelt. Alle weltwirkenden Kräfte, physische und moralische, irdische und überirdische, haben im Ritam ihren einigenden Mittelpunkt. So erschien in dieser höchsten Norm der Einheit und Harmonie eine einzige weltbelebende und bewegende Potenz, die das All durchdringt, eine einzige kosmogonische Urkraft, aus der sich der Organismus des Weltganzen in dem Zusammenwirken aller Kräfte der Natur entwickelt.

Damit war der Begriff einer einzigen Schöpferkraft gegeben. Denn dadurch, daß das Ritam vom Brahman als Opfer ausging, war das Brahman der eigentliche Urgrund der Welt in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen. In der einen Norm, von der alle Bewegung, alles Leben der individuellen Erscheinungen abhängt, wurde zum erstenmal die Vielheit der Einzelwesen spekulativ auf eine schöpferische Einheit zurückgeführt. Insofern Ritam die eine Macht ausdrückt, welche das Weltall in allen seinen Erscheinungen durchdringt und in jedem Einzelwesen nicht weniger als im Ganzen der Natur als unabänderliche Norm des Handelns wohnt, wurde das Wesen der im Opfer wirkenden göttlichen Macht näher bestimmt. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß der im Ritam ausgebildete Begriff der alles bestimmenden Norm die Brücke bildet, welche von der Vielheit vergöttlichter Naturkräfte zur einen Urkraft führte.

War nun in Ritam die Welt als Entfaltung einer zweckvoll schaffenden Vernunft erfaßt worden, so wurde diese Entfaltung im Begriffe von Purusha als Entwicklung eines kosmischen Organismus weitergebildet. Die Natur in ihrem Wandel und Wechsel, in ihrem Emporblühen und Reifen, Welken und Absterben stellt das Leben eines alle Phasen der Entwicklung durchlaufenden Urwesens dar. Dieses Urwesen heißt Purusha. Purusha bedeutet ursprünglich „Mensch", Seele und Körper in ihrer

weſenhaften Vereinigung als lebender Organismus. Dieſe Vorſtellung des aus Leib und Seele zuſammengeſetzten Organismus wurde auf das Weltganze übertragen.

Das Bild der Welt als eines einheitlichen Ganzen, deſſen Teile lebendig zu einem gemeinſamen Ziele zuſammenwirken, bot ſich der Betrachtung dar, ſobald ſie den Zuſammenhang ihrer Glieder beſtimmter ins Auge faßte. Und was lag näher, als den Organismus des All nach der Analogie des menſchlichen Weſens zu faſſen? Im Aufbau des menſchlichen Körpers erſchien die höchſte Form des Organismus. Eng verbunden, werden alle materiellen Teile und Glieder in ihrem Wirken von der einen Seele beherrſcht, die den ganzen Organismus belebend erfüllt. Von innen heraus entwickelt ſich der menſchliche Organismus immer vollkommener und reicher, bis er die volle Reife ſeines Lebens und Wirkens erreicht, um dann allmählich abzuwelken und abzuſterben. Was nun der menſchliche Organismus im kleinen, das iſt der kosmiſche Organismus im großen, ein einheitliches, aus Materie und Seele beſtehendes Weſen, das gleich dem Menſchen von innen heraus zur vollen Mannigfaltigkeit aller in ihm ſchlummernden Keime und Kräfte auswächſt. Der Aufbau des Weltganzen konnte in der Harmonie ſeiner Teile nicht prägnanter ausgedrückt werden als durch jenes Wort, das der ſpezifiſche Ausdruck für den menſchlichen Organismus war: Puruſha. In dem Organismus des eigenen und individuellen Weſens erfaßte der Menſch den Organismus des Weltganzen als ein einziges Weſen. Die Welt, welche der Menſch im kleinen darſtellt, iſt nur ein Abbild der Welt, welche das Univerſum im großen entfaltet. Wie daher die griechiſche Philoſophie den Begriff „Kosmos" als Inbegriff der Harmonie und Ordnung aller Glieder des Weltganzen im Mikrokosmus auf den Menſchen ebenſogut wie im Makrokosmus auf das Weltall anwandte, ſo übertrug umgekehrt die indiſche Spekulation den im Puruſha ausgeprägten Begriff der Einheit des aus Seele und Körper zuſammengeſetzten Organismus auf die Welt und ſah in dem kosmiſchen Organismus ebenſogut einen Puruſha wie in dem individuellen. In dem Zuſammenwirken aller von einem Mittelpunkt ausgehenden Kräfte und Teile entſpricht daher der makrokosmiſche Organismus dem mikrokosmiſchen Lebeweſen. Und für beide giebt es nur den einen Namen Puruſha im Sinne eines organiſchen Ganzen, das ſich kraft des ihm innewohnenden geſtaltenden Prinzips immer mannigfaltiger entwickelt.

Das Weltganze bildet daher ebensosehr einen einheitlichen Lebenszusammenhang wie der Mensch, und die Harmonie, die wir in dem Zusammenwirken der Lebenskräfte, in dem Aufbau und in der Organisation der Glieder bis zu den kleinsten Teilen hinab beim Menschen bewundern, treffen wir auch in der Zusammengehörigkeit der Teile des Weltalls. Von den höchsten Formen des in den göttlichen Wesen atmenden Lebens bis hinab zu den niedrigsten Erscheinungen des belebten Stoffes ist alles nur ein einziges kontinuierliches Sein und Wesen, von einem Lebenshauche erfüllt, zu einem einzigen Gesamtziele im Aufbau des Weltorganismus hinstrebend. Dieser Organismus des Weltganzen ist Purusha.

So kommt im Purusha die Einheit eines organischen und bis in seine kleinsten Teile bestimmten Makrokosmus zur vollen Geltung. Die Einheit des Organismus wurde nicht allegorisch im Purusha aufgefaßt. Die Natur erschien in dem Aufbau und Wachstum ihrer Teile als die Evolution eines realen Urwesens. Daran knüpfte sich die weitere Frage: Wie entsteht dieses makrokosmische Lebewesen? Aus welchen Elementen besteht es? Die Antwort ergab sich aus dem vorbildenden Typus des Menschen.

Im Menschen als dem mikrokosmischen Purusha unterschied die Betrachtung das stoffliche Element der Materie und das geistige Element der Seele. Aus sich heraus kann sich die Materie zum Organismus nicht entfalten. Das belebende und gestaltende Prinzip der Materie ist die Seele. Die Seele ist das Prinzip der Einheit in der Mannigfaltigkeit der Organe. Der Mensch entsteht dadurch, daß sich das belebende Prinzip mit der Materie verbindet. Diese Vorstellung wurde auf das Weltganze übertragen. Das All steht vor uns als ein einheitlicher Organismus. Daher kann dieser makrokosmische Organismus auch nur entstanden sein wie der mikrokosmische Organismus aus der Verbindung eines stofflichen und eines belebenden Prinzips. Gleichwie der schon vorhandene Stoff von der hinzutretenden Seele belebt wird, so konnte die Entstehung des Weltganzen nur so entstanden sein, daß die kosmische Materie von der kosmischen Seele erfüllt wurde. Welches aber ist die kosmische Seele, das Prinzip, durch das sich die Materie zur Harmonie des lebenden Organismus entwickelt, der sich dem Auge in dem Zusammenwirken aller Naturkräfte darbietet?

Dieses höhere Sein und belebende Prinzip konnte kein anderes sein als jenes Ritam, welches als Quelle der erhabenen Harmonie und Gesetzmäßigkeit entdeckt worden war. Denn was ist dieser zweckvolle Zusammen-

hang, der sich bis in die unbedeutendsten Erscheinungen hinab zu erkennen giebt, anders als die Offenbarung eines Lebens, das seinen innersten Grund im Schoße des Makrokosmus haben muß? Das Prinzip dieses Lebens, die Ursache der Harmonie, ist ihrem inneren Wesen nach unsichtbar, verhüllt durch die Materie. Aber wie das Vorhandensein des lebenden Prinzips sich im Menschen durch die Wirkungen der harmonischen Ordnung offenbart, welche alle Bewegungen der Materie beherrscht, so giebt sich das Prinzip des kosmischen Lebens kund in dem harmonischen Aufbau und in der Gliederung des Weltganzen. Die Norm, aus welcher sich die Harmonie herleitet, ist die Seele der Welt, das belebende Prinzip der kosmischen Materie.

Ist nun aber Brahman die Seele der Harmonie und Einheit, welche der Organismus des All offenbart, so steht ihm parallel zur Seite eine Urmaterie, welche durch die belebende Urkraft des Ritam organisch entwickelt wird. Die Urmaterie ergab sich in dem Augenblicke, wo die Spekulation im Ritam die ewige Norm der zweckvollen Bestimmtheit, die Seele des Weltalls erkannte. Wie aus Leib und Seele der Mensch als individueller Puruṣha entsteht, so entstand aus der Verbindung des im Ritam enthaltenen göttlichen Urprinzips mit der Urmaterie der Organismus des Weltganzen als kosmischer Puruṣha. Dieser Urstoff ist ganz und gar unbestimmt wie die Luft, welche den Weltraum erfüllt, aber ewig wie das göttliche Sein, das neben ihm besteht. Was sich sinnenfällig in dem stofflichen Element der mannigfaltigen Erscheinungen darbietet, alle jene verschiedenen Körper und Gestalten, sie sind nur die Materie, welche von dem Ritam durchdrungen und zur Einheit der Thätigkeit hingeordnet wird. Ritam, die ewige Norm der Bewegung, ist ein einziges unteilbares Prinzip. Wie sich nun die Seele mit dem Körper vereinigt und in dieser Vereinigung den Menschen schafft, so senkt sich das göttliche Urprinzip als lebendig zeugende und gestaltende Kraft, in die Urmaterie, und aus dieser Verbindung geht jenes Wesen hervor, das sich als Âdipuruṣha oder „Urorganismus" zum All entwickelt. Der kosmische Puruṣha ist Träger der weltbildenden Macht des Ritam, ein persönliches Sein, das die in den Urstoff versenkte Urkraft verkörpert. Als Produkt des doppelten Prinzips wird nun Puruṣha der Demiurgos oder persönliche Weltbildner, der „Schöpfer", der aus sich heraus die Vielheit der Wesen erzeugt, Prajâpati.

Es ist also im makrokosmischen Puruṣha ein doppeltes Stadium der Entwicklung zu unterscheiden: das Stadium des aus dem stofflichen und

belebenden Urprinzip entstehenden Purusha und das Stadium des aus Leib und Seele bestehenden und zur Welt sich entfaltenden Purusha.

Durch die Vorstellung des aus dem doppelten Prinzip hervorgehenden makrokosmischen Organismus wurde nun der Begriff des Brahman zunächst in kosmologischer Richtung weitergebildet.

Das Prinzip, das sich mit der Urmaterie verbindet, ist Brahman als göttliches Sein. Aber dadurch, daß das Brahman sich in dieser Verbindung zum weltbildenden Organismus entwickelt, wird es als neues, als stoffliches Wesen geboren. Es ist, obschon in sich unberührt von jeder Materie, durch die Verbindung mit der Materie der „Erstling" alles Geschaffenen geworden. Darum heißt Brahman das „Erstgeborene" (prathamaja). „Das Brahman zuerst im Osten war geboren." Und weil im Purusha, dem Produkte der Urmaterie und des belebenden Urprinzips, der Organismus des Weltganzen sich ausbreitet, so heißt es auch vom Brahman[1]: „Die ganze Welt ist das Brahman", und ferner: „Durch das Brahman sind Erde und Himmel gestützt worden." Weiterhin wird gesagt: „Allgestaltig geht das Brahman ein in den Weltenraum. Das Brahman hat die himmlischen und irdischen Wesen hervorgebracht." In ihm sind alle Welträume, in ihm alle Ordnungen des Seienden enthalten. „Der Wesen Erstling ist das Brahman." Als Urgrund der Welt in der Gestalt des makrokosmischen Purusha wird das Brahman vom Dichter geradezu als der Urstoff beschrieben, dessen sich die Götter bedienen, um die Welt aufzurichten. Von „Göttern" redet der Dichter nicht mehr im wirklichen, sondern nur mehr im figürlichen Sinne, um in der Mannigfaltigkeit der göttlichen Potenzen, die in den Naturkräften sichtbar werden, die eine allwirkende (viçvakarman) Macht des Weltschöpfers vorzuführen.

Was ist das Holz, was ist der Baum gewesen,
Aus dem sie Erd' und Himmel ausgehauen?
Ihr Weise, forscht im Geiste diesem nach,
Worauf er sich gestützt hat, wenn er trägt das Weltall.

Das Brahman ist das Holz, der Baum gewesen,
Aus dem sie Erd' und Himmel ausgehauen;
Ihr Weise, euch, im Geiste forschend, melde ich:
Auf Brahman stützt er sich und trägt das Weltall.

So hatte sich unter dem Einfluß der Purusha-Idee das Brahman zum Demiurgos entwickelt. Als weltzeugende Potenz umfaßt das Brahman

[1] Deussen a. a. O. S. 250 ff.

neben ſeinem eigenen höheren Sein ein niederes Sein, das der Materie. Mit der Urmaterie verbunden wird das Brahman zu jenem Urweſen, das als makrokosmiſcher Organismus Puruſha heißt und ſich zur Mannigfaltigkeit des All ausbreitet. Inſofern nun im Organismus des Weltganzen dieſes Urweſen als Weltbildner in ewiger Thätigkeit begriffen iſt, wurde die Vorſtellung des Puruſha im Begriff des Prajâpati zur Vorſtellung des Schöpfers näher ſpezialiſiert. Drückte Puruſha den zum All *entfalteten* Urorganismus aus, ſo hebt Prajâpati in der Vorſtellung des Gegenſatzes von „Schöpfer“ (pati) und „Geſchöpf“ (prajâ) den Begriff des einzigen Demiurgos hervor, von dem die Welt ausgeht, in den ſie zurückkehrt. Der ganze Vorſtellungskreis alſo, in deſſen Mittelpunkt Prajâpati ſteht, ruht auf einem andern und älteren Vorſtellungskreis, der ſich um den Begriff des Puruſha bewegt. Puruſha iſt die *Grundlage* des Prajâpati; die makrokosmiſche Einheit iſt die Baſis, auf der die weltſchaffende Wirkſamkeit des „Schöpfers“ gründet.

Werfen wir einen Blick auf das bis jetzt gewonnene Bild zurück, ſo iſt aus dem Brahman, das urſprünglich Opfer und im weiteren Verlauf die dem Opfer innewohnende göttliche Kraft bezeichnete, etwas Grundverſchiedenes anſcheinend geworden, ein ſtoffliches Urweſen, das ſich zur materiellen Welt entwickelt. Die immaterielle Kraft, welche als Ritam die Seele des Weltganzen iſt, individualiſiert ſich in der Zuſammenſetzung mit dem Urſtoff zu einem körperhaften und perſönlichen Sein, zu einem Weſen, das nicht weniger dem Bereiche des Stoffes angehört als der mikrokosmiſche Puruſha. Als der Demiurgos, in welchem ſich die weltſchaffende und welterhaltende Potenz verkörpert, iſt das Brahman ein Produkt des Stoffes geworden. An zahlreichen Stellen der Opferlyrik und Opfermyſtik kommt die ſtoffliche Natur des die Welt erzeugenden Brahman zum Ausdruck. Wohl iſt Brahman die *eine* Urſache der Welt, der *eine* Urgrund aller ſtofflichen Erſcheinungen. Aber *dieſes* „eine Seiende“, aus dem die Vielheit hervorgeht (ekam sad bahudhâ vibabhûva), iſt nicht mehr das „eine Seiende“, das im Brahman als *einziges göttliches* Sein durch den vermittelnden Begriff des Ritam anerkannt worden war.

Das iſt der Verlauf, den die Spekulation nahm, um im Begriffe des weltbildenden Prajâpati zum Satze zu gelangen, daß die Welt eine Urmaterie vorausſetzt[1]. Wie verhalten ſich Urmaterie und Weltbildner zu einander?

[1] L. *Scherman*, Philoſophiſche Hymnen (Straßburg 1887) S. 5 ff.

II. Urmaterie und Demiurgos.

Die Urmaterie wird als das „Seiend-Nichtseiende" beschrieben. Sie heißt: *Satasat*, „seiend und nichtseiend", und zwar „nichtseiend", insofern der Stoff noch nicht zu diesem oder jenem individuellen Sein entwickelt ist, „seiend", insofern sie eine Realität besitzt im Gegensatz zu dem, was nicht existiert und nicht existieren kann. Daher wird der Urstoff auch bald „seiend", bald „nichtseiend", und wiederum an dritter Stelle „weder seiend noch nichtseiend" genannt. Wenn es in dem berühmten Hymnus, der mit den Worten beginnt: „Der Götter Entstehung laßt uns verkünden", heißt, daß „aus dem Nichtseienden das Seiende entstand" (asatah sad ajâyata), so ist das, was hier „nichtseiend" genannt wird, dasselbe Urwesen, das (X, 72) als „nichtseiend und seiend" zugleich, und später als „weder seiend noch nichtseiend" (na sad na asad) charakterisiert wird. Der Urstoff wird als unbestimmtes, aber jeder differenzierenden Bestimmung fähiges Sein betrachtet. Wenn die Spekulation es unternimmt, die Frage nach dem Urstoffe unter dem Gesichtspunkte des „Seiend-Nichtseienden" zu betrachten, so zeugt das von einer philosophischen Untersuchung, die längst das Stadium der Anfänge überschritten hat und zur tieferen Ergründung der letzten Ursachen alles Seienden vorgeschritten ist. Als ein von Ewigkeit her bestehendes Sein, das die Fähigkeit besitzt, alle Formen anzunehmen, gehört die Urmaterie schon der ältesten uns zugänglichen Phase der Spekulation an; und in dieser als „seiend-nichtseiend" charakterisierten Urmaterie wurde die Schöpfungstheorie auf jene Grundlage gestellt, auf der die gesamte Spekulation der klassischen Epoche weitergebaut hat.

Das Axiom, in welchem der Schöpfungsbegriff des klassischen Idealismus wurzelt, wird in dem Satze ausgesprochen, daß nur aus dem Seienden ein Sein entstehen kann. Der Satz formuliert die Notwendigkeit eines der Schöpfung vorausgehenden materiellen Urprinzips; in der Fassung: asato na sat, „Aus dem Nichtseienden entsteht kein Sein", schließt er jede creatio ex nihilo als innerlich sich widersprechend unbedingt aus. Mag daher Prajâpati als Weltbildner bald der „Allwirkende", Viçvakarman, bald die „Schöpferkraft", Daksha, heißen: beide Vorstellungen drücken nur die aus dem Urstoff zur Wirkursache sich entwickelnde Schöpferkraft aus. Immer betonen die Denkmäler der Lyrik und Mystik, daß Prajâpati als Viçvakarman und als Daksha das Produkt eines realen Stoffes ist, der allem Geschaffenen vorausgeht, ohne selbst erschaffen zu sein. Niemals ist der Weltbildner etwas anderes als die erste Evolution der Urmaterie

geweſen. Daher wird geſagt, daß Dakſhas Geburtsſtätte das „Nichtſeiend-Seiende" ſei (asac ca sac ca dakshasya janman), und ergänzt wird dieſes „Nichtſeind-Seiende" dadurch charakteriſiert, daß geſagt wird, Dakſha ſei im Schoße der Aditi geboren. Aditi und Schoß der Aditi (aditer upastha) ſind nur ein weiterer Ausdruck für den noch nicht entfalteten Urſtoff. Die Etymologie der alten mythologiſchen Aditi, „Unendlich", wird hier philoſophiſch als das „Unbegrenzte" umgedeutet, um damit das unentfaltete, jeder Entwicklung fähige ſtoffliche Sein, welches den Keim aller Weſen in ſich trägt, hervorzuheben. Der Schoß dieſes unentfalteten Weſens iſt die Urſprungsſtätte des „Schöpfers". Das „Seiend-Nichtſeiende" wird Standort und Stützpunkt (uttânapad) genannt, inſofern es die Baſis iſt, aus welcher ſich der „allwirkende" Prajâpati zum Kosmos entwickelt.

Wie lebhaft man ſich mit der Frage beſchäftigte, ob der Schöpfung ein ſtofflicher Urgrund vorausgeht, beweiſen die intereſſanten Ausführungen des Chândogya. Da heißt es zunächſt: „Das Seiende war am Anfang, einzig ohne ein Zweites; andere hingegen ſagen: Am Anfang war nur das Nichtſeiende, einzig ohne Zweites; aus dieſem Nichtſeienden entſtand das Seiende." Gegen die letztere Auffaſſung erhebt nun Chândogya Bedenken: „Wie aber ſollte das möglich ſein? Kann denn aus einem Nichtſein ein Sein entſtehen? Nein, ein Seiendes war am Anfange, einzig ohne ein Zweites." Das Sein, das Chândogya verlangt, iſt das unbeſtimmte Sein der Urmaterie, das eben dadurch, daß es noch jeder differenzierenden Beſtimmtheit entbehrt, „ohne ein Zweites" beſteht, d. h. ſich noch nicht zur Vielheit „individueller Weſen geſpalten (advaitam) hat". Daß aber das „Sein", von dem hier die Rede iſt, gleichbedeutend mit dem Urprinzip iſt, das an anderer Stelle das „Seiend-Nichtſeiende" genannt wird, ergiebt ſich aus der Taittirîya-Upaniſhad, wo es umgekehrt heißt: „Nichtſeiend fürwahr war dies am Anfange; daraus nun entſtand das Seiende." Es beſtand kein beſtimmtes Sein, ſondern nur eine chaotiſche Urmaterie, die zwar ein Sein beſitzt im Gegenſatz zum unbedingten Nichts und darum als „ſeiend" hingeſtellt wird, aber noch kein Sonderſein darſtellt und darum auch „nichtſeiend" heißt. Nicht darum handelt es ſich an allen jenen Stellen, ob eine Urmaterie exiſtiert. Das Axiom, daß der Schöpfung ein Urſtoff von Ewigkeit her vorausgeht, ſtand unbeſtritten feſt. Man ſtritt nur, ob man der Urmaterie das Prädikat „Sein" beilegen dürfe. Zuletzt einigte man ſich in der Vorſtellung des „Seiend-Nichtſeienden". Dieſes „Sein und Nichtſein" wird bald unter dem Bilde

des Todes, bald unter dem des Wassers vorgeführt. „Nichtsein war hier am Anfang, vom Tode umhüllt war dies All." Im Bilde des Todes erscheint die starre, leblose Masse. Dem Satze: „Nichtseiend war diese Welt am Anfang", läuft parallel der Satz: „Wasser fürwahr war diese Welt am Anfang, ein Gewoge (salilam)." Das Wasser in seiner unterschiedslosen Weite und Öde wird hier zum Bilde des unbegrenzten Stoffes.

Aus dem Urwasser geht nun als erstes Produkt Prajâpati hervor. Diese Vorstellung von dem aus dem Urstoff hervorgehenden „Schöpfer" steht an der Spitze des Schöpfungsliedes [1].

Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,
Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her. —
Wer hielt in Hut die Welt? wer schloß sie ein?
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?

Nicht Tod war damals, noch Unsterblichkeit,
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar.
Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
Das Eine, außer dem kein andres war.

Von Dunkel war die ganze Welt bedeckt,
Ein Ozean ohne Licht, in Nacht verloren;
Da ward, was in der Schale war versteckt,
Das Eine durch der Glutpein Kraft geboren.

Der Hymnus schildert in wenigen, aber großen Zügen das Schöpfungsbild. Mythologische Züge fehlen gänzlich. An deren Stelle erscheint ein Vorstellungskreis, der seinen Mittelpunkt im Begriffe des Seienden und im Gegensatz von Sein und Nichtsein hat. Diesen weit vorgeschrittenen Standpunkt künden die ersten Worte des Hymnus in dem Gegensatz von „seiend" und „nichtseiend", von sat und nasat an. Weder ein „Seiendes" gab es noch ein „Nichtseiendes". Wer diesen Gedanken ohne Rücksicht auf die Sprache der späteren Spekulation betrachtet, wird in ihm nur einen Widerspruch entdecken. Besteht kein Sein, so herrscht eben noch das unbedingte Nichts. Sagt man aber, es habe auch kein „Nichtsein" gegeben, so läßt man ein wie immer geartetes Seiende, ein Etwas zu. Ganz anders erscheint diese Formel: *na asad âsîd no iti sad âsît,* wenn wir sie mit der Spekulation der klassischen Schulen zusammenstellen. Hier bedeutet *sad asad,* „seiend-nichtseiend", jenen unbestimmten Urgrund des sinnlich Wahrnehmbaren, der, obschon seiend, doch nicht dieses oder jenes

[1] Deussen a. a. O. S. 126.

individuelle Sein für ſich betrachtet darſtellt. So lenkt die einleitende Strophe ſofort den Blick auf das Bild des Urſtoffes, der, ohne dieſe oder jene Art des Seins zu verkörpern, alle Arten des Seins in ſeiner zeugenden Kraft enthält. Jede Sondergeſtalt des Stoffes fehlt. Weder giebt es Elemente des Waſſers und des Raumes, noch der Erde und des Lichtes, kein Luftmeer des Äthers über uns, kein Waſſermeer der Tiefe unter uns. Umſonſt ſucht das Auge nach den Gegenſätzen von Nacht und Tag, von Tod und Leben. Denn Wechſel und Gegenſätze erſcheinen nur dort, wo beſtimmte Seinsformen beſtehen. Die Urmaterie aber entbehrt jeder differenzierenden Geſtalt. Das kommt an zweiter Stelle zum Ausdruck, wenn der philoſophiſche Sänger ſagt: „Nicht Tod war dazumal, noch Unſterblichkeit, nicht Nacht- noch Tagesglanz.“ Der Ausſchluß aller Gegenſätze ſoll das „Seiend-Nichtſeiende“ der Urmaterie in der vollen Unbeſtimmtheit ſeiner noch unentwickelten Weſenheit darſtellen.

Dem Urſtoff tritt nun ein anderes Sein gegenüber: es atmete von keinem Hauche bewegt (avâtam), durch eigene Kraft beſtehend (svadhayâ), das Weſen ſchlechthin (tad) einzig und für ſich (ekam); ein anderes Sein über ihm war nicht vorhanden. So ergeben ſich zwei Urprinzipien. Dem einen kommt das Sein nur im beſchränkenden Sinne zu, dem andern ſchlechthin. Jedes Wort iſt in der Darſtellung des einen wahrhaft Seienden mit Vorbedacht gewählt, um den Gegenſatz zum Ausdruck zu bringen, der beide als Stoff und Geiſt trennt. Während die Urmaterie „tot“, in ſtarrer Ruhe beharrt, um erſt ſpäter in Thätigkeit überzugehen, iſt das „Eine“ von Ewigkeit her lebend. Dies beſagt das mit Nachdruck an der Spitze geſtellte: ânîd. Während das „Seiend-Nichtſeiende“ noch regungslos daliegt, atmet über ihm das höhere Sein ein Leben ungetrübter Ruhe, von keinem Hauche unſtet hin und her getrieben (ânîd *avâtam*). Dieſes in abſoluter Ruhe lebende Sein beſteht durch ſich ſelbſt, aus eigener Kraft. Der Ausdruck svadhayâ, „durch eigene Kraft“, empfängt ſeine prägnante Bedeutung in dem Gegenſatz zum „Seiend-Nichtſeienden“. Das Seiende iſt *ekam*, weil es ungeteilt bleibt, während der Urſtoff in tauſend Formeln ſich ſpaltet. Aber dieſe Einheit bedeutet auch jenes „Fürſichſein“ (kaivalya), das den abſoluten Geiſt von aller inneren Miſchung mit der Materie ſcheidet. „Ein anderes Sein über ihm iſt nicht vorhanden.“

Sobald wir die Sprache dieſes Hymnus im Zuſammenhange der Lehre vom Urſtoff und Urgeiſt erfaſſen, wird ſie verſtändlich als Darſtellung eines doppelten Urprinzipes, eines unentfalteten Urſtoffes, der ſich

zum determinierten Sein entwickelt, und eines Urgeistes, der aus sich und für sich bestehend alle Wesen durchdringt. Aber aus dem Gegensatz eines Urstoffes, der sich vervielfältigen kann, und eines Urgeistes, der nicht vervielfacht wird, erklärt sich noch nicht das „Wie?" der Weltentstehung. Die Schöpfung will der Dichter schildern, d. h. die Art, in welcher das, was vielfach erscheint, doch nur ein Seiendes ist (ekam sad bahudhâ vadanti). Das Problem der Einheit und Vielheit schwebt ihm vor. Es wird gezeigt, in welcher Art von dem „Einen" die Entfaltung des „Seiend-Nichtseienden" ausgeht. Das „Seiend-Nichtseiende" erscheint als dunkle Masse. Das „All" (sarvam) ist von Finsternis eingehüllt, eine Wasserfläche, die keine differenzierende Erscheinungsform (salilam *apraketam*) hervortreten läßt. Leben entwickelt sich erst aus der Verbindung mit dem „Einen", das allein lebend ist. Das „Seiend-Nichtseiende" wird zur Hülle, in welcher das absolute Seiende ruht (tuchyena âbhu apihitam).

Ist es nun von ganz besonderem Interesse, schon in der ältesten Epoche der Philosophie einem Urstoff als der notwendigen Vorbedingung jeder Schöpferthätigkeit zu begegnen, so gewinnt diese Thatsache doch erst ihre volle Bedeutung im Bilde des schöpferischen Urstoffes, auf den der klassische Idealismus die Welt gründet.

Der Idealismus der klassischen Philosophie, der im System des Sâmkhya sich zum Gegensatze des Urstoffes und Urgeistes in den beiden Begriffen Prakriti und Purusha ausgebildet hat, verlangt in dem Begriffe der Prakriti eine reale Urmaterie. Real nenne ich die Prakriti als Urmaterie, weil sie, obgleich in ihrem innersten Wesen ganz unbestimmt, doch ein ebenso wirkliches Sein besitzt wie der Urgeist, ein Sein, das von dem des Purusha oder Urgeistes wesensverschieden ist. Sâmkhya stützt sich also auf den Dualismus zweier realen Urprinzipien, eines materiellen und eines immateriellen. Wenn wir nun mit dem „Seiend-Nichtseienden", aus dem Prajâpati sich entwickelt, das Bild vergleichen, in dem uns Prakriti als schöpferischer Urstoff des Weltganzen vorgeführt wird, so erkennen wir sofort die enge Verwandtschaft, die beide Begriffe verbindet. Das innerste Wesen der Prakriti wird beschrieben als „seiend-nichtseiend" (sadasat), als weder seiend noch nichtseiend" (na sad na asat). In mannigfachen Wendungen kehrt diese Formel wieder, um jene vollständige Unbestimmtheit der urstofflichen Realität, welche die Quelle aller individuellen Erscheinungen ist, zum Ausdruck zu bringen. Die Natur der Prakriti entspricht also in ihrem urstofflichen Charakter vollständig dem „Seiend-Nichtseienden", aus

dem ſich Prajâpati entwickelt. Beide ſind reale Urprinzipien, deren „Weſen im Seiend-Nichtſeienden“ beſteht (sadasadâtmakam).

Dadurch nun, daß Prajâpati als erſtes Produkt ſich aus dem Urſtoff durch deſſen Verbindung mit dem göttlichen Sein entwickelt, ſtimmt ſein Grundcharakter mit dem aus der ſpäteren Prakriti hervorgehenden Îçvara oder „höchſten Herrn“ überein. Îçvara geht in dem Schöpfungsbilde des älteren Sâmkhya als Weltſeele aus der Urmaterie hervor, um letztere durchdringend und belebend zur Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen zu bringen. Prajâpati und Îçvara verkörpern den Begriff des Demiurgos in ganz der gleichen Art; eine und dieſelbe Kraft des Urſtoffes, aus dem ſie hervorgehen, ſtellen beide in ihrem Urſprung und in ihrem weltbildenden Schaffen dar. Der Demiurgos der älteren Phaſe heißt „Herr der Geſchöpfe“ oder Prajâpati, der Demiurgos der klaſſiſchen Epoche heißt ſchlechthin „Herr“ oder Îçvara, nicht als wären ſie göttliche Weſen, ſondern weil in ihnen und durch ſie die zeugende Kraft des Urſtoffes ſich zum Weltganzen in dem unendlichen Reichtum der Einzelweſen entwickelt. Als kosmogoniſche Urkraft werden beide mit göttlichen Attributen bekleidet. Aber beide ſetzen die Urmaterie als das „Seiend-Nichtſeiende“ voraus, aus dem ſich das individuelle Sein entfaltet. In die Sprache des klaſſiſchen Idealismus übertragen lautet das Axiom von der Notwendigkeit und Unvergänglichkeit des Urſtoffes: „Aus Nichts wird Nichts; nichts, was iſt, kann vernichtet werden“ (na asato vidyate bhâvo na abhâvo vidyate satah).

Man ſage nicht, dieſes Sein, das der Schöpfung als Urmaterie vorausgehe, ſei Prajâpati ſelbſt als causa materialis und efficiens der Welt. Auch darin begegnet ſich Prajâpati mit Îçvara, daß er ſtoffliche und wirkende Urſache der Welt zugleich iſt. Aber gerade von dieſer Vorſtellung wird der an erſter Stelle hervorgehobene axiomatiſche Satz ſcharf dadurch unterſchieden, daß zwar alle Einzelweſen aus Prajâpati hergeleitet werden, daß jedoch Prajâpati ſelbſt auf das „Seiend-Nichtſeiende“ zurückgeführt wird. Ausdrücklich wird dieſes „Sein und Nichtſein“ als „Urſprungsſtätte“ des Prajâpati von dem „Herrn der Geſchöpfe“ als dem Urſprungsort der übrigen Weſen unterſchieden, wenn es z. B. heißt, daß „das Seiend-Nichtſeiende des Dakſha Geburtsſtätte im Schoße der Aditi“ ſei (*sadasac ca dakshasya janman*). Wie Îçvara als Demiurgos innerhalb des klaſſiſchen Idealismus die Prakriti als zeugenden Urſtoff vorausſetzt, ſo iſt die Vorſtellung von Prajâpati als Weltbildner durch den axiomatiſchen Satz des „Seiend-Nichtſeienden“ bedingt.

Ich bin der späteren Darstellung vorausgeeilt, indem ich bereits an dieser Stelle den Îçvara mit dem Prajâpati verband, um in dem Demiurgos des klassischen Idealismus nur die Weiterbildung des in einem älteren Stadium gefeierten Prajâpati vorzuführen. In ihrem Ursprung aus der gleichen Urmaterie und in ihrer Funktion als Urheber der Stoffentfaltung bezeichnen beide ein und dasselbe Wesen. Dieser vorgreifende Ausblick war geboten, um schon hier den engen Zusammenhang hervortreten zu lassen, in dem sich die Kontinuität eines einheitlichen spekulativen Bildungsprozesses kundgiebt. Wenn ein Umstand uns die Genesis des klassischen Idealismus zu einem dunkeln Problem gemacht, so war es die fast zum Axiom erhobene Behauptung, der Dualismus des Sâmkhya sei im Gegensatze zur älteren Vorstellung von Gott und Welt entstanden.

Nichts enthüllt uns das Bild einer kontinuierlichen Entwicklung deutlicher als das Verhältnis, in welchem hier Prajâpati zum „seiend-nichtseienden" Urstoff, dort Îçvara zur „unentfalteten" Prakriti steht. Wollen wir die nachfolgende Entwicklung in der Eigenart ihrer spekulativen Ideen erfassen, so müssen wir immer auf den Zusammenhang achten, durch welchen der Dualismus des älteren Sâmkhya sein vorbildendes Stadium in dem Schöpfungsbilde der Upanishad hat. Der Idealismus der klassischen Epoche der Philosophie steht in seinem vornehmsten Vertreter auf dem Boden des Realismus. Die Welt ist ihm nicht imaginär, sondern real, nicht das Produkt des zeugenden Gedankens, sondern das Werk eines realen, von dem Urgeist real unterschiedenen Urstoffes. In diesem Realismus des dualistischen Sâmkhya liegt aber kein Rückschlag gegen das imaginäre Weltbild eines subjektivistischen Systems. Wir erkennen darin vielmehr die systematische Durchbildung des Axioms jener Schöpfungstheorie, welche unmittelbar auf dem Boden der Opfermystik ruht: „Aus dem Seiend-Nichtseienden entstand das Seiende"; d. h. die Schöpfung setzt eine Realität als stofflichen Urgrund voraus. Damit ist erwiesen, daß nur jene Form des klassischen Idealismus, welche in dem Dualismus eines realen Urstoffes und Urgeistes gründet, die Weiterbildung des älteren Idealismus darstellt. Denn wenn die im Bereiche der Opferlyrik und Opfermystik erscheinende Spekulation unter allen Umständen das Seiend-Nichtseiende als realen Urgrund der Schöpferkraft verlangt, dann kann sich dort, wo der reale Urstoff als wesensverschieden vom Urgeist verworfen wird, nicht der ursprüngliche Schöpfungsbegriff fortpflanzen. Für den Vedantisten im Zeitalter der klassischen Philosophie ist die Erscheinungswelt ein „Nicht-

ſeiendes", eine bloße Phantasmagorie (mâyâ). Das Sâmkhya hingegen legt der Welt, in der wir uns als individuelle und perſönliche Weſen empfinden, eine Realität bei, die aus einem realen Urgrunde hervorgeht. Darin zwar begegnet ſich Sâmkhya mit dem Vedânta, daß es das individuelle Sein der Geſchöpfe, jenes Sein, in dem wir uns als ein denkendes, fühlendes, hörendes, ſchauendes „Ich" empfinden, nicht für des Menſchen wahres Weſen anſieht. Das wahre Weſen des Menſchen, ſein Âtman, iſt identiſch mit dem einen geiſtigen und göttlichen Sein des Brahman. Aber während der Vedantiſt das Leben des perſönlichen Erkennens und Empfindens für ein imaginäres, jeder Realität entbehrendes Traumbild anſieht, betrachtet der Sâmkhyin die Erfahrungen des perſönlichen Bewußtſeins als reale Vorgänge, als Wandlungen eines realen ſtofflichen Seins, das die materielle und individuelle Seele im Gegenſatze zur immateriellen und abſoluten Seele bildet. Dieſe individuelle Seele iſt ein Produkt des Urſtoffes.

Es entſteht nun die Frage, in welchem Syſteme wir die Spekulation der älteren Epoche zu ſuchen haben, im Dualismus der einen oder im Monismus der andern Schule. Welche Lehre iſt urſprünglicher, jene, welche ſich zur Realität der Welt, oder jene, welche ſich zur Irrealität der Welt bekannt? Die Antwort wird in dem Satze gegeben, daß Prajâpati als Demiurgos aus einem Urſtoff hervorgeht, der ſowohl „ſeiend" als „nichtſeiend" genannt wird: „ſeiend", inſofern er ein reales und kein traumhaftes Sein beſitzt; „nichtſeiend", inſofern das reale Sein noch nicht zu den individuellen Erſcheinungsformen differenziert iſt. Denn indem die Spekulation bereits im Zeitalter der Opfermyſtik den Satz formuliert, daß die Welt als Entfaltung des Prajâpati aus dem „Seiend-Nichtſeienden" hervorgeht, bekennt ſie ſich zur Realität eines urſtofflichen Seins und damit zur Realität der Erſcheinungswelt. Die Welt, deren Urſprung aus Prajâpati abgeleitet wurde, beſaß ein wirkliches und vom Urgeiſt verſchiedenes Sein. So prägt Prajâpati bereits in klaren Umriſſen jenes Schöpfungsbild aus, das im Begriff des Prakriti genannten ſchöpferiſchen Urſtoffes methodiſch entwickelt und zum Syſtem des Sâmkhya ausgebaut wurde.

Wenn wir dieſe Reihenfolge der Begriffe im Auge behalten, dann gewinnen wir die Erklärung für die ſo fremdartig ausgebildete Vorſtellung des Demiurgos. Wie kam die Spekulation dazu, den „Schöpfer" als höchſtes Produkt aus der Urmaterie hervorgehen zu laſſen? Worauf gründet

die Idee, daß dieser Schöpfer materielle und wirkende Ursache der Welt zugleich ist? Die erste Frage wurde im Zusammenhange mit der Opferidee beantwortet. Ich wende mich der zweiten Frage zu.

Obschon das Brahman im Begriffe des weltbildenden Purusha und Prajâpati sich so weit von dem alten Gedanken, daß das Opfer der Urquell der Welt ist, entfernt zu haben schien, so kehrt es doch gerade im konkreten Bilde des schöpferischen Demiurgos zu eben jener Opfervorstellung zurück, von der es ausgegangen war. Und zwar kommt die Idee des Opfers zu so umfassender Geltung, daß die konkrete schöpferische Wirksamkeit des Demiurgos als der causa ex qua et causa per quam der Welt nur verständlich wird im Rahmen der Opfermystik.

Wie dieser Weltbildner zum materiellen und wirkenden Prinzip zugleich wurde, ist daher jetzt zu zeigen.

Drittes Kapitel.

Ausbau der Schöpfungstheorie.

I. Die Schöpfung als urzeitliches Opfer.

Daß die Welt fortbesteht, daß sie in ewigem Kreislaufe sich erneuert, hat nach der Vorstellung der Mystik seinen Grund in der allwirkenden Macht des Opfers. Kraft des ewigen Gesetzes der Harmonie, das im Opfer seinen „Wohnort" hat, wie es so häufig heißt, besteht das All in der Mannigfaltigkeit seiner Formen fort. Wenn nun die Welt durch die dem Opfer innewohnende göttliche Macht *besteht*, so konnte sie auch nur *durch das Opfer* entstehen. Im Opfer, das jetzt dargebracht und durch das der Lauf des Weltganzen aufrecht erhalten und erneuert wird, setzt sich nur das urweltliche Opfer fort, durch das die Welt entstand. Das „All" wurde in einem weltschaffenden Opfer am Anfange der Zeiten hervorgebracht, und alle Opfer, die jetzt auf Erden dargebracht werden, gehen von diesem ersten Opfer aus. So viele und so verschiedene Opfer auch anscheinend dargebracht werden, in Wirklichkeit ist es nur ein einziges Opfer, das in den vielen Opferflammen leuchtet, eine einzige Opferkraft, die sich in tausend Einzelerscheinungen offenbart. In jeder Opferhandlung pflanzt sich nur der erste Opferakt fort, durch den die Welt sich entfaltete. Wie aber kam dieses erste Opfer als *kosmogonisches* Opfer zu stande? Wie stellte man sich die *Weltentstehung als Opfer*, die *weltbildende* Thätigkeit als *priesterliche* Thätigkeit vor?

Indem man von der allgemeinen Vorſtellung ausging, daß die Welt durch das Opfer beſteht, wurden die Elemente, welche das Weſen des Opfers ausmachen, zum vorbildenden Typus für diejenigen Faktoren, aus deren Zuſammenwirken der Schöpfungsakt zu ſtande kommt. Im Opfer unterſcheiden wir Opfergabe und Opferprieſter, materielle und bewirkende Urſache. Der Opferprieſter iſt das bewirkende, die Opfergabe das materielle Prinzip des Opferaktes. Bewirkende und materielle Urſache gehören eng zuſammen. Denn das Weſen des Opfers liegt, wie bereits hervorgehoben wurde, in der Hingabe des Menſchen an Gott. Es iſt ein Akt der Selbſtaufopferung, die in der Opferhandlung ihren ſinnbildlichen Ausdruck findet. Opfergabe und Opferprieſter wirken daher als materielle und bewirkende Urſache zuſammen, um in dem Ganzen der Opferhandlung jene ſtellvertretende Hingabe und Vernichtung zu begründen[1].

Dieſes doppelte Element der materiellen und bewirkenden Urſache wurde nun auf den Akt des weltzeugenden Opfers übertragen. In der aus dem Opfer hervorgehenden Einheit und Harmonie ſchien die Natur als ein einziger lebender Organismus, als ein Urweſen, das ſich in den Teilen und Gliedern der ſichtbaren Welt ausbreitet. Die Natur lebt und entfaltet ſich als ein einheitlicher Organismus wie der Menſch. Das All iſt ein Puruſha. Aber während das Leben des mikrokosmiſchen Organismus nur einmal ſich auswirkt, erneuert ſich das Leben des makrokosmiſchen Organismus in einer nie unterbrochenen Folge von Perioden. Der makrokosmiſche Puruſha, d. h. das Leben der Natur, welkt ab, um immer von neuem wiederum aufzublühen. Die Entſtehung der Welt aus dem Opfer iſt alſo nichts anderes als die Entfaltung des makrokosmiſchen Urweſens. Eine ſolche im Opfer ſich vollziehende Entwicklung des Puruſha aber konnte nur gedacht werden als eine kontinuierliche Darbringung des Puruſha. Dadurch, daß Puruſha ſich opfert, bringt er die Welt hervor. Die Welt entſteht und erneuert ſich unausgeſetzt, weil das Urweſen, deſſen Entfaltung die Welt darſtellt, ſein eigenes Sein ohne Unterbrechung zum Opfer darbringt. Die Darbringung des eigenen Weſens beſteht darin, daß Puruſha als urweltlicher Organismus ſich zerteilt in die Mannigfaltigkeit der Einzelweſen. Und dieſe Zerteilung des Puruſha iſt es, welche das Opfer in der Mannigfaltigkeit ſeiner Teile darſtellt. Das Opfer, das uns die Myſtik ſchildert, iſt ein einheitlicher Organismus, der Aufbau des Opfer-

[1] Vgl. Sacred Books of the East vol. XLIII, p. xiv f.

materials mit seinen vielfältig ineinandergreifenden Schichten ein fein gegliedertes Gefüge, dessen Teile ein Ganzes ausmachen. In den Gaben, die dargebracht und vernichtet werden, umfaßt das Opfer alle Ordnungen der Geschöpfe; alle Stufen des Lebens, von den niedrigsten Formen bis zu den höchsten, sind im Bereiche der Gaben vertreten.

In dieser Einheit spiegelt sich nun die Einheit des kosmischen Organismus wieder, der sich im Opfer auflöst und wieder aufbaut. Das sich unausgesetzt wiederholende irdische Opfer, wo und in welcher Gestalt es auch dargebracht werden mag, ist nur eine Fortsetzung jenes mit der Schöpfung beginnenden und durch unzählige Perioden sich fortwebenden Prozesses der Natur. Im Opfer zergliedert und zerteilt sich das kosmische Urwesen als Puruṣha und baut sich wieder zum Weltganzen auf. Indem sich Puruṣha als Opferpriester und Opfergabe immer erneut darbringt, hält er die ungebrochene Entwicklung des Universums aufrecht, welche mit dem ersten Opfer begann. Die Schöpfung besteht demgemäß als Opfer in der Zergliederung und im Aufbau der Glieder des makrokosmischen Puruṣha.

Darum heißt es von Prajâpati, daß er sein Selbst den Göttern hingegeben habe; „und indem er den Göttern sein Selbst dahingab, schuf er das Opfer als Ebenbild seiner selbst. Daher sagen sie: Prajâpati ist das Opfer; denn als ein Ebenbild seiner selbst hat er es erschaffen". So kann auch die Formel: tapas taptvâ idam sarvam asrijata, „Indem er erglühte, schuf er die Welt", nur im Zusammenhang mit dem Opfer, dem Ausdruck der höchsten Inbrunst, richtig gedeutet werden: „Indem er in Opferglut erglühte, schuf er die Welt." Die Formel *tapas taptvâ* läuft parallel der Ausdrucksweise: yajnene 'je, „Er brachte das Opfer dar". Durch das Opfer erwirbt Prajâpati neue individuelle Seinsformen. Daher heißt es: „Prajâpati begehrte: möge mir ein neues persönliches Sein zu teil werden. Da opferte er, und es wurde ihm ein neues persönliches Sein, nämlich Agni, Vâyu, Âditya."

Das Opfer, durch das sich der makrokosmische Puruṣha hingab, um die Welt zu erzeugen, ist somit das erste Opfer schlechthin, der Urtypus aller Opfer. Dieser Gedanke wird in dem Satze der Opfermystik ausgesprochen: „Jenes Opfer entstand als das erste Opfer und als der Anfang aller zukünftigen Opfer."[1] Puruṣha aber wird als der heilige Seher

[1] Deussen a. a. O. S. 206.

und Opferpriester beschrieben. „Der Seher, welcher, als Priester alle diese Wesen opfernd, sich auf der Erde niederließ, er erschien als Erster, um durch Wunscheskraft nach Entfaltung strebend in alle späteren Wesen einzugehen.“ Als Priester, der durch das Opfer sich zum All entfaltet in den tausend Gestalten, welche die Welt zeigt, schildert ihn der berühmte Purusha-Hymnus: „Tausendköpfig ist Purusha, tausendäugig, tausendfüßig. Von allen Seiten hat er die Erde umfaßt, und über sie hinaus beherrscht er den Weltenraum. Purusha vor allen ist dies alles, was entstanden und was entstehen soll.“ [1]

So erscheint denn die Schöpfung im Bilde eines urzeitlichen Priestertums. Im Demiurgos erstrahlt die ganze Herrlichkeit dieses Priestertums. Wenn der Priester in dem Opfer, das er darbringt, als der Vermittler zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt gilt, so pflanzt sich in dieser Mittlerstellung nur das Priestertum fort, durch dessen Wirksamkeit die Welt sich entfaltet. Der weltbildende Purusha ist der höchste Priester, und das Opfer, in welchem er die Welt hervorbringt, das erste und erhabenste Opfer. Von dieser Idee ist die ganze Opfermystik erfüllt. Und wenn etwas für den alles beherrschenden Einfluß der Opferidee spricht, so ist es die bewundernswerte Einheitlichkeit, mit welcher die Vorstellung von dem weltschaffenden und welterhaltenden Priestertum der Urzeit innerhalb der Opfermystik durchgeführt wird. In einzelnen Wendungen und Bildern mag die Idee noch so grotesk zur Erscheinung kommen, in dem Grundgedanken leuchtet eine großartige Auffassung von dem Wesen und der Macht des Opfers durch. Die bis ins kleinste ausgebildete Symbolik ist für sich betrachtet eines der glänzendsten Denkmäler, welches das indische Kultusleben geschaffen hat. Es ist vom höchsten Interesse, zu sehen, wie die Idee und Stellung des Priestertums im Zusammenhange mit dem Wesen und dem Zwecke des Opfers erörtert wird.

Für die Geschichte des Idealismus liegt nun die Bedeutung des als Opfer dargestellten Schöpfungsaktes darin, daß aus der Vorstellung des sich selbst darbringenden Demiurgos der Satz abgeleitet wurde: „Das, was causa efficiens der Welt, ist auch causa materialis der Welt.“ Der „Schöpfer“ ist stoffliche und wirkende Ursache zugleich. Auf diesem Axiom wird die Schöpfungstheorie weiter ausgebaut. Daher ist der Demiurgos-Begriff, wie er im Prajâpati entwickelt wird, schlechthin maß-

[1] Scherman, Philosophische Hymnen S. 11 ff.

gebend für die gesamte spätere Entwicklung geworden. Und es heißt die spekulative Bedeutung des Begriffes vollständig verkennen, wenn man in ihm nur das Produkt mythologischer Vorstellungen sieht. Es ist ja richtig, daß die Opferlyrik die Gestalt des Weltbildners in den verschiedenartigsten allegorischen Bildern vorführt. Aber das, was diese Bilder zum Ausdruck bringen sollen, ist ein streng spekulativer Gehalt, das Ergebnis eines echt philosophischen Forschens. Das Problem, um das sich die Untersuchung bewegt, gipfelt in der Frage: Wie läßt sich die Vielheit der Wesen auf die Einheit des Ursprungs zurückführen? Die Antwort wurde in der Vorstellung des sich selbst entfaltenden Schöpfers auf die kürzeste Formel gebracht. In seinem kosmologischen Doppelcharakter als Stoffursache und Wirkursache war Prajâpati das „eine Seiende", das Urprinzip der so verschiedenartig entwickelten Stoffwelt. Nachdem die Spekulation auf diesem Wege von der Vielheit zur Einheit gelangt war, drängte sich die andere Seite des Problems in den Vordergrund: Wie gelangen wir von der ursächlichen, aber dem Blicke verhüllten Einheit wiederum zur empirischen Vielheit zurück? Wie entstehen aus Prajâpati, dem einen Sein und Grund aller Dinge, die individuellen Wesen?

II. Der Demiurgos als Weltseele stoffliche und wirkende Ursache.

Nichts ist bezeichnender für die Bedeutung, welche Puruṣha im Entwicklungsbilde des Einheitsgedankens hat, als die Art, in welcher die Spekulation zur Vorstellung des mikrokosmischen Organismus zurückkehrte, um aus Prajâpati die individuelle Vielheit des Makrokosmos abzuleiten. In Prajâpati war Puruṣha als der aus einem materiellen und belebenden Prinzip bestehende Weltbildner hingestellt worden. Wie aber, so fragte man, kann sich Prajâpati in der Vielheit der Wesen ausbreiten? Prajâpati ist als Demiurgos durch und durch ein in sich abgeschlossenes Ganzes, ein Organismus, der von jedem individuellen Sein innerhalb des All so gut unterschieden werden muß, wie die einzelnen Individuen untereinander verschieden sind. Der „Schöpfer" kann doch nicht zu gleicher Zeit identisch sein mit allen Einzelmenschen in ihrer konkreten, so vielfarbig gemischten Erscheinung. Sobald wir auf die individuelle Mannigfaltigkeit der Einzelwesen schauen, geht die Einheit des Prajâpati in tausend Stücke auseinander.

Diese individuelle Vielheit wird auf des Prajâpati Wunsch, sich zu vervielfältigen, zurückgeführt. Folgende Stellen mögen uns diesen schöpfe-

riſchen Wunſch veranſchaulichen. „Prajâpati begehrte: ich will mich fortpflanzen; ich will mehrfach ſein; er erhitzte ſich, und nachdem er ſich erhitzt hatte, ſchuf er dieſe Welten.“ „Prajâpati war dieſe Welt zu Anfang nur allein; er erwog: wie kann ich mich fortpflanzen? Er mühte ſich ab; er übte Tapas.“ „Prajâpati war dieſe Welt zu Anfang nur allein. Er begehrte: ich will Nahrung ſchaffen, will mich fortpflanzen.“ „Prajâpati war dieſe Welt zu Anfang nur allein. Er begehrte: ich will vieles ſein, will mich fortpflanzen. Er mühte ſich ab; er übte Tapas. Aus ihm, da er ſich abmühte und Tapas übte, wurden die drei Welten geſchaffen: die Erde, der Luftraum und der Himmel.“ „Waſſer fürwahr war dieſe Welt, ein Gewoge; da entſtand Prajâpati allein auf einem Lotosblatte. In deſſen Geiſt regte ſich ein Wunſch: ich will dieſe Welt ſchaffen.“

Was Kâma, der „Wunſch“, ſpekulativ bedeutet, iſt klar. Es iſt die kosmogoniſche Triebkraft, welche die im Prajâpati konzentrierte Schöpfermacht zur Differenzierung in die Einzelweſen drängt. Dieſe Individualiſierung und Differenzierung kraft des Triebes, ſich fortzupflanzen, wäre nun verſtändlich, wenn das „Seiend-Nichtſeiende“ noch als unentfaltete Urmaterie vorläge. Indem Prajâpati in dieſe eintritt, um ſich zur konkreten Mannigfaltigkeit zu entwickeln, wird das unbeſtimmte „Seiend-Nichtſeiende“ des Urſtoffes durch Prajâpati differenziert und zu den Sondergeſtalten der Erſcheinungswelt individualiſiert. Aber die Urmaterie hat im Demiurgos bereits die ausgeprägte Form des höchſten Organismus erhalten. Die unendliche Fülle des urſtofflichen Seins iſt dadurch, daß ſich das göttliche Sein in die Urmaterie verſenkte, zum makrokosmiſchen Organismus, zum Puruſha geworden. Wie alſo kann die „Vielheit“ durch den Wunſch entſtehen: „Möchte ich mich vermehren“? Die Antwort giebt uns eine andere Faſſung desſelben Wunſches. „Ein zweites ‚Selbſt‘ von mir möge erzeugt werden“, oder: „Ein einziges ‚Selbſt‘ war dies am Anfang. Es verlangte: Möchte ich ein zweites ‚Selbſt‘ werden.“ Was iſt unter dieſem „Selbſt“ zu verſtehen?

Bedeutete Puruſha zuerſt den Menſchen als ein aus Leib und Seele zuſammengeſetztes lebendes Weſen, ſo wurde Puruſha im Verlaufe zum Ausdruck desjenigen Elementes im Menſchen, durch das der Menſch lebt. Puruſha gewann die Bedeutung von „Seele“. Die Seele iſt das belebende Prinzip des Körpers, Quelle der geſamten im Stoffe hervortretenden Bewegung und Thätigkeit. Die Natur des lebenden Weſens beſteht in der Fähigkeit, ſich ſelbſt zu bewegen. Jede Bewegung ſetzt aber

zweierlei voraus: eine Form, die bewegt, und einen Stoff, der bewegt wird. Jene Form ist die Seele, der Stoff ist der Leib. Die Seele ist die Kraft, die den Leib bewegt.

Indem man nun im Menschen dieses doppelte Prinzip des zu belebenden Stoffes und der belebenden Seele unterschied, wurde die Seele als die denkende, empfindende, ernährende Kraft, d. h. als dasjenige Prinzip, durch welches der Mensch Mensch, ein lebendes und empfindendes Wesen ist, Puruṣha im engeren Sinne genannt und dem Puruṣha, insofern er das ganze, aus Leib und Seele bestehende Wesen ausdrückt, gegenübergestellt. Puruṣha bedeutete also in dem makrokosmischen und mikrokosmischen Organismus die Seele, das Prinzip des Lebens. Puruṣha ist es, der den Körper bewegt und im Körper die verschiedenen Erscheinungen des psychischen Lebens hervorbringt. Als Prinzip des Lebens und der Bewegung wurde nun Puruṣha im Gegensatz zum Körper näher bestimmt durch zwei Begriffe, durch Âtman und durch Prâna. Âtman und Prâna werden ursprünglich in dem gleichen Sinne wie Puruṣha als Ausdruck für das Prinzip der psychischen Thätigkeit gebraucht. Die Seele, welche den Körper zur Thätigkeit bringt, heißt bald Âtman, bald Prâna. Als das Prinzip, durch das der Mensch lebt und auf welches alle Thätigkeit des Wollens und Denkens, des Wahrnehmens und Empfindens zurückgeführt wird, ist Âtman die älteste Bezeichnung für Seele. Âtman ist „das sich Bewegende" im Menschen, der Hauch, der Atem, das formgebende Sein im Gegensatz zur Materie. Als Lebenshauch und Seele erscheint Âtman bereits in der Opferlyrik. Der Wind ist die Seele Varunas. Kraft der Seele ist es Varuna und den Göttern möglich, überallhin zu dringen. Agni als hundertfach flammendes Feuer besitzt hundert Seelen. In gleicher Weise entwickelte sich parallel mit Âtman der Begriff von Prâna. Prâna bedeutet ursprünglich „Hauch", „Odem". Der Odem, der das lebende Wesen erfüllt, ist der Lebensodem, die Kraft, welche alle Organe des lebenden Organismus in Bewegung setzt. Und so gewann Prâna die Bedeutung von Lebenskraft. Der Hauch durchdringt als Lebenskraft den Körper und bewirkt jene Erscheinungen des Lebens, die wir als vegetatives und sensitives Leben unterscheiden. Daher ist Prâna das Lebensprinzip schlechthin.

Mit dem Begriffe der durch Prâna und Âtman von der Materie unterschiedenen Seele war die Spekulation dem Problem der individuellen Vielheit näher gerückt. Die Seele ist das Prinzip, in dessen Bethätigung

der Puruſha oder „Menſch“ ſich als ein von allen übrigen Weſen verſchiedenes Sein empfindet. Indem er ſieht, hört, riecht, ſchmeckt, fühlt, erkennt er ſich als Einzelweſen. Darum iſt die Seele Urheberin und Trägerin des individuellen und perſönlichen Bewußtſeins. Wie es daher ein makrokosmiſches und mikrokosmiſches Lebeweſen gab, ſo mußte es auch eine makrokosmiſche und mikrokosmiſche Seele geben. Dadurch, daß die Betrachtung in der Einheit des Organismus den belebenden Puruſha als Âtman oder Prâna, d. h. als Seele von dem belebten und bewegten Organismus, der als Ganzes ja urſprünglich ſchon Puruſha hieß, unterſchied, gelangte ſie zum Begriffe eines mikrokosmiſchen und makrokosmiſchen Prâna und Âtman, einer Einzelſeele, die den individuellen Puruſha belebt, und einer Weltſeele, die den kosmiſchen Puruſha erfüllt. Aber der Prâna, welcher als Seele das menſchliche Einzelweſen belebt, iſt keineswegs verſchieden von dem Prâna, welcher als Lebenshauch das Weltganze erfüllt. Wie es ein und derſelbe Prajâpati iſt, welcher als Träger der zeugenden Urkraft ſich zum Makrokosmus und Mikrokosmus entfaltet, zum Organismus des Weltganzen und zu dem Organismus der Einzelweſen, ſo iſt es auch ein und derſelbe Puruſha, der als Prâna, als Lebensprinzip oder Seele den Organismus des Ganzen und der Einzelweſen belebt. Der Prâna als die Seele des makrokosmiſchen Organismus ſpaltet ſich in die Einzelſeelen des mikrokosmiſchen Organismus. Aber Weltſeele und Einzelſeele ſind ein und derſelbe Prâna, „Lebenshauch“, welcher das ſchaffende Urweſen, Prajâpati, erfüllt. Die Weltſeele individualiſiert ſich in den Einzelſeelen, und letztere ſind es, welche die individuelle Vielheit des ſinnenfälligen Lebens im Gegenſatz zu dem einen göttlichen Brahman begründen.

So erzeugt der Wunſch des Prajâpati, ſein „Selbſt“, d. h. ſeine Seele zu vervielfältigen, die Einzelſeelen. Aus der Weltſeele entſpringen die Einzelſeelen, und indem dieſe Einzelſeelen ſich mit den Elementen verbinden, entſtehen die individuellen Lebeweſen, aus denen ſich der Makrokosmus zuſammenſetzt. Indem daher der Prâna als Weltſeele ſich in den Prânas als Einzelſeelen vervielfältigt, werden letztere Träger des individuellen und perſönlichen Seins. In allen Einzelweſen lebt und webt nur der eine kosmiſche Prâna, als Weltſeele. So hatte die Betrachtung des menſchlichen Einzelorganismus in den Funktionen des Lebens unmittelbar zur Vorſtellung einer Weltſeele geführt, welche das lebende und bewegende Prinzip des kosmiſchen Geſamtorganismus iſt. Mit der Vorſtellung, daß der mikrokosmiſche Puruſha nur ein Glied des makrokosmiſchen Puruſha

ist, war der Begriff von kosmischer und individueller Seele und die Identität beider Prânas von selbst gegeben. Daher wird die weltbildende Thätigkeit, in der Prajâpati sein Wesen ausbreitet, geradezu als eine Fortpflanzung des eigenen Prâna oder Lebensprinzips hingestellt. „Prajâpati opferte und begehrte: ‚Möge ich dieses Weltall sein.' Da wurde er zum Prâna. Denn der Prâna ist dieses Weltall." Der Prâna als Lebensodem der Welt ist die Seele des zur Welt sich entfaltenden Prajâpati. Und so heißt es weiter: „Auch alles, was lebend (prâni) ist, das ist Prajâpati."

Die Unterscheidung von Weltseele und Einzelseele sollte erklären, wie aus der Einheit die Vielheit hervorgeht. Prajâpati wird der Schöpfer aller Wesen vermöge der individualisierenden Triebkraft, die sich regt in dem Verlangen nach Vervielfältigung. Durch diesen Wunsch vervielfältigt er die eine Seele, welche ihm innewohnt, und in der Seele sein eigenes „Selbst" als „Ich". Denn die individuelle Vielheit der Menschen giebt sich kund in dem persönlichen Bewußtsein des „Ich", durch das sich der eine verschieden von dem andern erkennt. Diese unterschiedenen „Ich" sind nun als das individualisierende Prinzip in den einzelnen Wesen nichts anderes als ein Produkt des „Ur-Ich", das den weltbildenden Prajâpati erfüllt. Dadurch, daß der Demiurgos sein eigenes „Ich" in unzählige einzelne „Ich" spaltet, breitet er sein eigenes Wesen individuell vervielfältigend im Weltraum aus. Wo immer sich im „Ich" ein persönliches Bewußtsein ausspricht, da giebt sich in dem individuellen „Ich" nur das „Ur-Ich" des weltschaffenden Prajâpati zu erkennen. In allen wohnt nur der eine Purusha als Seele, regt sich nur der eine Âtman als Prinzip des individuellen Seins, atmet nur der eine Prâna als Lebensodem. Daher heißt es: „Es ist ein und derselbe Purusha, der in allen Erscheinungen erkannt wird." Jede Seite der Opfermystik bietet für die Vorstellung der einen Weltseele reichliche Belege. „Allwirkend ist Purusha, allwünschend, allriechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, unbekümmert; dieser ist meine Seele im inneren Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senfkorn oder Hirsekorn oder eines Hirsekorns Kern; dieser ist meine Seele im inneren Herzen, größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese Welten. Der Allwirkende, Allwünschende, Allriechende, Allschmeckende, das All Umfassende, Schweigende, Unbekümmerte, dieser ist meine Seele im Herzen."

Der Âtman ist als kosmische Seele der Mittelpunkt, um den alles sich bewegt. „Darum, gleichwie in der Radnabe und in der Radschiene

alle Speichen befeſtigt, ſo ſind in dieſem Âtman alle Weſen, alle Götter, alle Welten, alle Lebensorgane, alle Einzelſeelen befeſtigt.“ Der Âtman regiert als Weltſeele das Univerſum; daher heißt es von ihm: „Fürwahr, dieſer Âtman iſt der Herrſcher aller Weſen, der König aller Weſen.“ Indem der kosmiſche Âtman in den individuellen Körper eingeht, wird er die Lebenskraft, welche das Einzelweſen belebt. „In das ſtoffliche Weſen iſt jener Âtman eingegangen bis in die Nagelſpitze hinein, verborgen wie ein Meſſer in der Meſſerſcheide oder wie das allerhaltende Feuer in dem feuerhaltigen Holze. Darum ſieht man ihn nicht; denn er ſcheint zerteilt; atmend heißt er Atem, redend Rede, ſehend Auge, hörend Ohr, verſtehend Verſtand; aber das alles ſind nur Namen für ſeine Wirkungen.“ Es wird dann hinzugefügt, daß der Âtman in allen jenen Bethätigungen des Lebens als das eine Prinzip der Bewegung wohne. „Im Âtman bilden alle Funktionen eine Einheit.“ „Wenn das Auge ſich richtet auf den Weltenraum, ſo iſt er die Seele im Auge; das Auge dient nur zum Sehen; und wenn der Geruchsſinn in die Thätigkeit tritt, ſo iſt er die Seele im Geruchsſinn; die Naſe aber dient nur zum Geruche; und wenn jemand reden will, ſo iſt er die Seele im Sprachorgan; das Sprachorgan dient nur zum Reden; und wenn jemand hören will, ſo iſt er die Seele im Ohr; das Ohr dient nur zum Hören; und wenn jemand etwas verſtehen will, ſo iſt er die Seele im Verſtandesvermögen; der Verſtand iſt ſein göttliches Auge.“ Was hier vom Âtman als der individuellen Seele geſagt wird, das wird an anderer Stelle dem Prâna beigelegt. „Dieſer Prâna iſt als Seele eingegangen in den individuellen Leib, bis zu den Haaren, bis zu den Nägeln. Wie ein Meſſer in der Scheide ruht oder wie ein Feuer im Feuerbehälter, ſo iſt die Seele eingegangen in den individuellen Leib bis zu den Haaren, bis zu den Nägeln.“

Dadurch nun, daß im Begriffe des Puruſha die Seele als die belebende Form von dem Körper als dem belebten Stoffe unterſchieden und in der Vorſtellung des Âtman und Prâna zur Welt- und Einzelſeele gemacht worden, war auch im Begriffe des Prajâpati ein bedeutſamer Wandel hervorgerufen worden.

Prajâpati ſtellte die Vereinigung vom Seiend-Nichtſeienden als Urmaterie und vom Brahman als göttlichem Sein im Organismus des Puruſha dar. Nun aber wurde der mit Prajâpati identiſche Puruſha im ſpezifiſchen Sinne von Seele genommen, um in der beſondern Bedeutung das auszudrücken, wodurch der Menſch ein lebendes und denkendes Weſen

ist. In der Bedeutung „Seele" wurde Purusha die bewegende Urkraft. Als Seele des Weltganzen ist er unterschieden von der Materie, die durch ihn belebt wird. Wo findet sich nun der von der Weltseele zu belebende Stoff? Die Urmaterie, das „Seiend-Nichtseiende", kann diesen Urstoff nicht bilden. Denn dadurch, daß Purusha als „Weltbildner" aus dem Urstoff durch des letzteren Verbindung mit der göttlichen Lebenskraft hervorging, vereinigte er ja gerade in seinem Wesen die unendliche Fülle des Urstoffes mit der unendlichen Lebenskraft des Brahman. In den Urstoff aber, der als Teilprinzip zum inneren Wesen des Prajâpati gehört, kann der Weltbildner als „Weltseele" doch nicht noch einmal eingehen. — Ganz gewiß nicht. Und darum blieb auch die Spekulation bei dem aus Purusha gewonnenen Begriff der Weltseele nicht stehen. Indem sie den Begriff der Weltseele, welche in den Einzelseelen als individualisierendes „Ich" sich fortpflanzt, auf Prajâpati übertrug, machte sie den Demiurgos selbst zur Seele im Gegensatz zum Körper.

Prajâpati, als das eine aus Urstoff und Urkraft entstehende und bestehende körperliche und persönliche Wesen, ist jetzt die Weltseele, welche alle Dinge durchdringt. Der ganze Prajâpati wird Weltseele. In der Verbindung von Urmaterie und Brahman stellt er die belebende und bewegende Kraft des makrokosmischen und mikrokosmischen Organismus dar. Prajâpati ist daher nicht mehr Purusha in dem älteren Sinne, sondern in der spezifischen Bedeutung von Âtman und Prâna, insofern beide Ausdrücke die in den Einzelwesen thätige Weltseele bezeichnen.

So hatte die Spekulation in der Vorstellung dieser sich zur Mannigfaltigkeit des Seins individualisierenden Seele die Basis gewonnen, auf der sie den Einheitsgedanken in psychologischer Richtung weiterbildete. Sie fragt nicht mehr nach dem Wesen des Demiurgos, sondern nach der Natur der Seele. Während Prajâpati aus dem kosmologischen Vorstellungskreis schwindet, wird Âtman und Prâna der Mittelpunkt eines psychologischen Ideenkreises, der das Ergebnis der kosmologischen Richtung unter den Gesichtspunkt des Begriffes der Seele stellt. Damit bahnt sich allmählich jener Wendepunkt in der Geschichte des Einheitsgedankens an, der zur Höhe des absolut seienden Geistes emporführt.

Was ist die Seele, aus der die Welt entsteht? Die Vorstellung der Seele wurde von der ursprünglicheren Vorstellung des Prajâpati gänzlich losgelöst und zum selbständigen Zentrum der Spekulation gemacht. Die kosmische Seele ist das Aggregat bestimmter Einzelkräfte. An der Spitze

der Organe steht Manas; aus ihm geht Kâma hervor, und von Kâma werden alle übrigen Lebenskräfte und Elemente abgeleitet, so daß der menschliche Organismus in seinem materiellen Prinzip, dem Körper, und in seinen Einzelkräften auf dem mit Kâma bezeichneten psychischen Organ beruht.

Diese Entwicklungsreihe führt uns der Schöpfungshymnus vor Augen. Wir sahen bereits, wie nach der Vorstellung des Dichters im Anfang neben dem einen göttlichen Sein einzig das „Seiend-Nichtseiende" als die unentwickelte Urmaterie bestand. Die Urmaterie erscheint im Bilde der öden Wasserfläche ohne alles Leben. Nun versenkt sich das eine wahrhaft Seiende, das durch eigene Kraft besteht, in die tote Masse. Das göttliche Sein, das in ungetrübter Ruhe lebt, wird vom Dunkel des Stoffes umhüllt und verhüllt. Es verliert sich in den Untiefen des „Seiend-Nichtseienden". Aber in dem Augenblicke, wo es sich mit der Urmaterie verbindet, entwickelt sich dort Leben, wo vorher Tod herrschte, entfaltet sich Bestimmtheit der Formen, wo vorher alles in der Nacht des unterschiedslosen Stoffes begraben lag. Und was entsteht als Erstes? Manas, aus Manas Kâma. Wörtlich heißt es, daß Manas der Keim gewesen, aus dem Kâma hervorging. Manas bezeichnet in seiner allgemeinen Bedeutung „Erkenntniskraft", Kâma „Wunschkraft". Aber diese allgemeine Bedeutung kann uns nicht genügen; es handelt sich um die Bedeutung, welche Manas und Kâma in der kosmogenetischen Reihenfolge der Prinzipien besitzen. Diese Bedeutung tritt aber in ein überraschendes Licht, sobald wir Manas und Kâma mit den ersten, aus dem Urstoff hervorgehenden Prinzipien des klassischen Dualismus vergleichen, wie er im Sâmkhya ausgebildet ist. Es ergiebt sich die neue Parallele:

Sadasad	Prakriti
Manas	Buddhi
Kâma	Ahamkâra.

An der Spitze steht der zeugende Urstoff in der älteren Epoche als das „Seiend-Nichtseiende", in der klassischen als Prakriti. Während nun aus dem „Seiend-Nichtseienden" Manas entspringt, entsteht aus der Prakriti Buddhi, also in beiden Fällen die „Erkenntniskraft". Aber Buddhi bedeutet nicht das Erkenntnisvermögen im allgemeinen, sondern das höhere Erkenntnisvermögen. Daher kann es keinem Zweifel begegnen, daß auch Manas im Sinne des intellektiven Prinzips zu nehmen ist. Aus Manas wird nun Kâma, aus Buddhi Ahamkâra abgeleitet. Was Ahamkâra bedeutet, wissen wir. Ahamkâra bezeichnet das im „Ich" sich aussprechende

Persönlichkeitsbewußtsein. Er ist das individualisierende Prinzip. Durch Ahamkâra wird der Stoff zu diesem oder jenem Sein determiniert. Die Vorstellung des Ahamkâra wird nun in der klassischen Epoche der Philosophie zum Mittelpunkt der Schöpfungslehre. Alle Fragen nach dem Wesen und der Wirksamkeit der zeugenden Urkraft des Stoffes gipfeln in dem Begriff des Ahamkâra. Das individualisierende Prinzip wird zum Weltbildner. Alle Einzelprinzipien gehen vom Ahamkâra aus. Aus dem „Ich" entspringen die andern Organe und Elemente, aus denen sich Purusha als Organismus zusammensetzt, der körperliche Bestandteil in den fünf grobstofflichen Elementen, der psychische Bestandteil in den Organen des vegetativen und sensitiven Lebens. Ahamkâra ist als das individualisierende Prinzip der eigentliche Schöpfer der Individuen.

Wenn wir nun mit Ahamkâra den gegenüberstehenden und gleich ihm aus der höheren Erkenntnis hervorgehenden Kâma vergleichen, so wird es klar, daß Kâma und Ahamkâra wesentlich identisch sind. Kâma ist die individualisierende Triebkraft, das Prinzip der Vervielfältigung. Wir sahen, wie sich der Demiurgos durch den Wunsch (Kâma): „Ein zweites Selbst von mir möge entstehen", in der Welt ausbreitet. Durch den differenzierenden und individualisierenden Wunsch des aus dem Urstoff erzeugten Prajâpati entspringen aus dem „Ur-Ich" unzählige „Ich". Daher kommt dem Kâma dieselbe kosmogonische Funktion zu, welche Ahamkâra ausübt. Beide sind die Quelle, aus der alle übrigen Vermögen der Lebenskraft fließen. Obschon im Kâma noch nicht der konkrete Begriff des Ahamkâra ausgebildet ist, so enthält die individualisierende und vervielfältigende Wunschkraft bereits im Keime deutlich entwickelt Wesen und Wirksamkeit des Ahamkâra. Sobald wir die beiden Reihen in dieser Art einander gegenüberstellen, zeigt sich sofort der enge Zusammenhang, in dem die ältere und die spätere Schöpfungstheorie zu einander stehen. Ja, die Entwicklungsreihe des klassischen Sâmkhya, welche die Buddhi als Erkenntniskraft an die Spitze der Genesis stellt, bleibt uns unverständlich, wenn wir nicht auf das Verhältnis der psychischen Prinzipien innerhalb des älteren Schöpfungsbildes zurückgehen.

Buddhi, „Vernunft", geht als erstes Prinzip aus dem Urstoff hervor. Warum wird nicht Ahamkâra, der eigentliche Quell der grobstofflichen Elemente wie der feinstofflichen Organe, an die Spitze gestellt? Warum tritt die „Vernunft" zwischen den Urstoff und das Prinzip der Individuation? Auf alle diese Fragen suchen wir vergebens nach einer

Antwort, ſolange wir den klaſſiſchen Idealismus mit dem Idealismus der Opferlyrik nicht in Verbindung bringen. An der Spitze einer pſychologiſchen Gruppierung wäre Buddhi allenfalls verſtändlich, inſofern die pſychiſchen Organe nach ihrer höheren oder niederen Funktion geordnet würden. Die Thätigkeit des vernünftigen Denkens iſt ja die höchſte Funktion der Seele. Aber Buddhi erſcheint als zeugendes Prinzip an der Spitze der kosmogenetiſchen Entwicklungsreihe, obſchon Ahamkâra die eigentliche Zeugungskraft des Urſtoffes entwickelt. Das Rätſel löſt ſich, wenn wir auf den älteren Demiurgos zurückgehen, der kraft des individualiſierenden Wunſches ſich vervielfältigt. Der Prajâpati, welcher durch Kâma die Welt entwickelt, iſt gewichen. An ſeine Stelle iſt die Weltſeele als Âtman und Prâna getreten. Jetzt iſt es Âtman, der den Wunſch äußert: „Möchte mir ein zweites Selbſt, d. h. ‚Ich‘, werden.“ Âtman erzeugt den individualiſierenden „Wunſch“. Nun aber beſteht das unterſcheidende Weſen der Seele, welche das Prinzip der Thätigkeit im Menſchen iſt, darin, daß ſie nicht bloß Prinzip des Wachstums, wie in den Pflanzen, der ſinnlichen Wahrnehmung, wie in den Tieren, ſondern der vernünftigen Erkenntnis iſt, oder ſchlechthin der höheren Erkenntnis. Daher wird Âtman als die aus dem Urſtoff hervorgehende Weltſeele mit Manas, „Erkenntnisprinzip“, bezeichnet. Die Weltſeele aber entfaltet nicht durch Manas, ſondern durch den Wunſch nach Vervielfältigung die Vielheit individueller Seelen. Manas erzeugt Kâma, Buddhi den Ahamkâra. Und aus letzterem entſtehen alle übrigen Organe.

So hatte ſich aus der Vorſtellung des weltſchaffenden Demiurgos die Vorſtellung der die Mannigfaltigkeit erzeugenden Weltſeele herausgebildet. Und im Begriff der ſchöpferiſchen Weltſeele wurde der Satz, daß das weltſchaffende Prinzip ſtoffliche und wirkende Urſache der Welt zugleich iſt, zur Lehre von der Entwicklungsreihe der feinſtofflichen Organe und grobſtofflichen Elemente ausgebaut. Wie ſpäter aus dem Ahamkâra, ſo gehen in der Epoche der Opfermyſtik aus dem Kâma einesteils die Elemente Waſſer, Feuer, Erde, Wind, Äther hervor, welche den Körper bilden; andernteils entſtehen aus Kâma die pſychiſchen Organe oder Indriya, vermöge welcher die Lebenskraft Prinzip der verſchiedenen Funktionen des vegetativen und ſenſitiven Lebens wird. Die Seele als Manas, d. h. „Erkenntniskraft“, iſt es, welche in der individualiſierenden Wunſchkraft ſowohl den Körper als das Aggregat der Organe ſchafft, die in ihrer Geſamtheit die Lebenskraft darſtellen. Damit war jene Vorſtellung der Seele in den Vordergrund getreten, welche

zu Âtman als der absoluten Seele führte. In dem Brahman, das als Prajâpati der Urgrund der Welt geworden ist, und in dem Brahman, das als Âtman oder absolute Seele einzig und allein für sich, unter Ausschluß jedes stofflichen und beweglichen Seins beharrt, stehen sich die schroffsten Gegensätze gegenüber. In Prajâpati ist das Brahman ein stoffliches und persönliches Sein, im Âtman ein absolutes, von jeder Beziehung zur Erscheinungswelt losgelöstes Sein. Wie kam das Brahman in dieser doppelten, sich ausschließenden Bedeutung zur Geltung?

Wir wissen, daß das doppelte Brahman den Idealismus der klassischen Epoche ganz beherrscht, und zwar ebensosehr, wie sich zeigen wird, im Sâmkhya als im Vedânta. Was im Vedânta das doppelte Brahman, das ist im Sâmkhya der doppelte Purusha. In beiden Schulen des Idealismus ist es der *eine* Gegensatz der absoluten und geistigen Seele, und der empirischen und stofflichen Seele, der in der Doppelbedeutung von Brahman oder Purusha ausgesprochen wird. Wie bildete sich im Brahman der Gegensatz der absoluten und empirischen Seele als Gegensatz des reinen Seins und des stofflichen Seins aus?

Auf diese Frage hat die Forschung bislang noch keine befriedigende Antwort gefunden. Wird sie eine Antwort jemals finden? Niemals, solange man an der Idee festhält, daß der Dualismus des schöpferischen Urstoffes und des absoluten Geistes, wie er in dem Gegensatz der Prakriti und des Purusha hingestellt wird, eine spätere, den älteren Upanishads fremde Vorstellung ist. Keine Brücke führt unter dieser Voraussetzung von dem Prajâpati der Opfermystik zum Âtman der klassischen Epoche. Aber der Zusammenhang bietet sich sofort, wenn wir die Entwicklung des Prajâpati als des aus der realen Urmaterie hervorgehenden Demiurgos in dem Prozesse verfolgen, durch den er sich individualisiert und vervielfältigt. In diesem Prozesse der weltbildenden Entfaltung wird die Schöpfungstheorie ausgebaut, und zwar in jenen kosmogonischen Prinzipien, welche unmittelbar zum Gegensatze des absoluten und relativen Brahman, der geistigen und stofflichen Seele führten.

Dritter Abſchnitt.

Das Brahman als Endziel der Weſen.

Erſtes Kapitel.

Das pſychologiſche Problem und ſeine Löſung in dem Doppelbegriff der Seele.

I. Die Seele als Prinzip der individuellen Lebensthätigkeit ein Aggregat ſtofflicher Organe.

Im Brahman hatte die Opferſymbolik den Urquell alles Lebens erſchloſſen. Dieſelbe Opferſymbolik führte im Brahman zum Endziel aller Weſen zurück. Durch das Opfer ſchenkte ſich der Menſch Gott. Indem nun das göttliche Sein im Opfer ſich zur Erde niedergeſenkt, war Brahman der Ausgangspunkt der Weſen geworden. Dadurch aber, daß ſich der Menſch in der Opfergabe ſymboliſch vernichtete, kehrte er zum Urſprung, aus dem er hervorgegangen war, zurück. Und ſo wird das göttliche Sein als Âtman das Endziel alles Lebens. In dieſer Vorſtellung wurde die Symbolik und Myſtik des Opfergedankens nach einer neuen Seite ſpekulativ weiter entwickelt. Wie Brahman das Endziel aller Weſen iſt, ſoll daher jetzt dargelegt werden.

Die Spekulation ſuchte im Weſen des Puruſha nach dem Prinzip des Lebens. Dieſes Prinzip offenbarte ſich im Begriff der Seele als Âtman und Prâna. Beide Vorſtellungen drücken dasjenige Prinzip im Menſchen aus, wodurch der Menſch Menſch, d. h. ein lebendes, empfindendes, erkennendes Weſen iſt. Sie unterſcheiden Puruſha als Seele von Puruſha als Menſch im Begriffe des belebenden und bewegenden Lebenshauches. Prâna und Âtman ſind der Puruſha im Puruſha als „Lebenshauch“ und „Lebensodem“. Nun aber erhob ſich die Frage: Was iſt die Seele, welche im Begriffe des Âtman und Prâna als das belebende und bewegende Prinzip des makrokosmiſchen und mikrokosmiſchen Organismus erkannt worden war? Ihrem ganzen Weſen nach iſt ſie ein ſtoffliches Sein, das Produkt der urſtofflichen Zeugekraft. Âtman als weltbildende Seele iſt an die Stelle des Demiurgos gerückt. Prajâpati aber verkörperte als Stoffurſache und Wirkurſache nur eine urſtoffliche Kraft. Daraus ergab ſich die Folgerung, daß alle Weſen, die aus Prajâpati hervorgehen,

stoffliche Wesen, und daß alles individuelle und persönliche Leben, das die Welt erfüllt, ein materielles Leben ist, mit dem Stoffe entstehend und vergehend. Denn was im Stoffe seinen Urgrund hat, kann auch nur ein stoffliches Sein bilden. Da nun alle Einzelwesen nichts anderes als ein Produkt des sich vervielfältigenden Prajâpati sind, so sind sie ihrem Wesen nach ein stoffliches Sein. Besteht aber der Mensch in seinem ganzen Wesen und Leben nur aus einem materiellen Sein? Sind alle individuellen Erscheinungen, welche das Weltganze ausmachen, nur stoffliche Wesen? Wenn sie alle lediglich eine Entfaltung des stofflichen Prajâpati, Glieder des makrokosmischen Organismus sind, dann besitzen sie auch kein anderes Sein als das des Prajâpati. Wo ist das Brahman geblieben, jenes eine göttliche Sein, von dem der Dichter des Schöpfungsliedes sagte: „Einzig und für sich (ekam) atmete, von keinem Hauche bewegt (ânîd avâtam), das durch sich selbst bestehende (svadhayâ) Sein? Indem das Brahman sich in den Urstoff versenkte, wurde es als die aus dem Urstoff hervorgehende Seele des Weltganzen und der Einzelwesen selbst zum stofflichen Prinzip. Daher heißt es vom Brahman, daß es „der allen Einzelwesen innerliche Âtman ist. „Als das Brahman verehre ich jene Seele, die in der Sonne ist; als das Brahman verehre ich jene Seele, die in dem Monde ist; als das Brahman verehre ich jene Seele, die in dem Blitze ist; als das Brahman verehre ich jene Seele, die in dem Äther ist; als das Brahman verehre ich jene Seele, die in dem Körper ist."

Das Brahman ist die Quelle, aus der das gesamte Leben strömt, das sich innerhalb des Kosmos offenbart. Fast scheint es, als habe die Spekulation die alte Vorstellung der im Opfer sich auswirkenden göttlichen Urkraft, welche die ewige, unvergängliche Norm der Harmonie ist, ganz aus dem Auge verloren, indem sie immer nur das Brahman in seinem Verhältnis zur Vielheit der Einzelwesen untersuchte. Was das „eine Seiende" in sich und im Gegensatz zur Welt der individuellen Erscheinungen ist, war zurückgetreten vor der Frage, was das Brahman in seiner Entfaltung zum Organismus des Weltganzen und der Einzelwesen ist. Das Endergebnis dieser kosmologischen Spekulation lag in einem Brahman vor, das das Gegenteil von dem geworden war, was es ursprünglich zu sein schien. Hatte die Spekulation ursprünglich im Brahman nur jene eine göttliche Wesenheit gesehen (asuratvam ekam), von der der Sänger der Opferlyrik sagte, daß sie die eine göttliche Natur sei, die allen Göttern innewohne, so war sie im Verlaufe eines der merkwürdigsten

Umwandlungsprozesse dahin gelangt, in der individuellen und kosmischen Seele das Brahman als das Aggregat von stofflichen Kräften zu betrachten. Im Wesen der Einzelseele wurde das Wesen der Weltseele, im individuellen Prâna wurde der kosmische Prâna untersucht.

Dieser Gedanke, daß im Aufbau des Menschen sich uns der Aufbau des Kosmos erschließt, beherrschte von Anfang an den spekulativen Ideengang, und wir werden sehen, wie er der Schöpfer des zum System ausgebildeten Idealismus der Seelenlehre wird. Unausgesetzt greifen Weltganzes und Mensch, Naturleben und Einzelleben in der Untersuchung ineinander über. Der Grund liegt darin, daß unter dem mächtigen Einfluß der Opfermystik gleich zu Beginn Welt und Individuum für die Spekulation in der Vorstellung des Purusha ein Lebewesen bilden, die Einheit des stofflichen Seins. Im Menschen erreicht dieses Sein seine Vollendung, im Leben des mikrokosmischen Organismus wirkt sich das Leben des makrokosmischen Organismus am vollkommensten aus. Um daher das innerste Wesen der kosmischen Lebenskraft kennen zu lernen, brauchen wir uns nur der eigenen und individuellen Lebenskraft zuzuwenden. Die individuelle Seele entspringt aus der kosmischen Seele als deren vollkommenes Abbild. So begann denn die Spekulation in den Organen der Einzelseele jene der Weltseele zu erforschen. Prâna als Prinzip des Lebens wurde in den Einzelerscheinungen untersucht, durch welche sich das individuelle Leben offenbart. Der Mensch sieht, hört, schmeckt, riecht, fühlt, spricht, geht. Sehen ist verschieden vom Hören, Hören vom Schmecken, Schmecken vom Riechen, Riechen vom Empfinden. Und doch ist es das eine lebende Wesen, das sieht, riecht, hört, schmeckt, fühlt, spricht. Die eine Seele hat also besondere Kräfte und Vermögen, durch die sie diese verschiedenen Lebensäußerungen vollzieht. Es sind besondere Lebenskräfte, Teilprinzipien der Lebensthätigkeit, und daher heißen sie ebenfalls Prâna, „Lebenskraft". Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl stellen je eine besondere Lebenskraft dar und bethätigen diese Kraft durch ein besonderes Organ, das Indriya, „Vermögen", „Fähigkeit", heißt. Die Einzelseele entfaltet sich in diesen besondern Organen zu den mannigfachen Erscheinungen des Lebens. In ihrer Wirksamkeit sind die Einzelkräfte abhängig von der Seele. Die Seele ist die Lebenskraft schlechthin, das Aggregat aller Einzelkräfte, und insofern sich diese Prânas oder Organe des Lebens wie Teile zum Ganzen verhalten, heißt sie Mukhya Prâna, „Zentralkraft des Lebens". Als Inbegriff aller Lebenskräfte bildet demnach die Seele

einen Organismus von Einzelorganen. Die Zahl dieser Einzelorgane oder Prânas schwankt. Es werden aber bereits zehn Indriya, d. h. „Vermögen", unterschieden, oder wie es an anderen Stellen heißt, „zweimal fünf Organe".

Wichtiger als die Zahl, in der die Prinzipien zusammengefaßt werden, ist die Thatsache, daß die Seele, insofern sie das bewegende und belebende Prinzip des Körpers darstellt, schon als ein Aggregat von Einzelprinzipien erscheint. In dieser Auffassung der Seele steht die Spekulation bereits auf dem Boden jener Anschauungen, die im Sâmkhya zu einem System zusammengefaßt wurde, das die Seele als einen aus ganz bestimmten Prinzipien zusammengesetzten Organismus beschreibt. Das System unterscheidet Urteilskraft, Bewußtsein des „Ich", Zentralsinn als inneres Organ, dann die zehn nach außen gerichteten Organe, die wiederum zerfallen in die fünf Erkenntnisorgane der Sinne und in die fünf Thatorgane; diese dreizehn Organe werden durch die fünf feinstofflichen Elemente zu einem Aggregat zusammengehalten, das in der Gesamtheit der Prinzipien die Ursache der Lebensthätigkeit bildet.

Wenn wir nun die „Seele", welche das Sâmkhya als Prinzip des Lebens beschreibt, mit dem Prâna, der Lebenskraft der älteren Epoche, vergleichen, so springt zwar der große systematische Fortschritt sofort in die Augen. Während im System der aus siebenzehn Prinzipien bestehenden Seele alle psychischen Erscheinungen nach einer einheitlichen Auffassung geordnet und verbunden sind, herrscht in der älteren Epoche noch die größte Unbestimmtheit. Zu einer klaren und unterscheidenden Erkenntnis der verschiedenen Arten des Erkennens und des Handelns ist man noch nicht vorgedrungen. Aber darin stimmen beide Epochen überein, daß sie das Lebensprinzip als einen aus den Einzelorganen der Lebensthätigkeit bestehenden Organismus betrachten. Die „Seele" verzweigt sich in den Einzelvermögen. Einer jeden Einzelkraft fällt eine besondere psychische Funktion zu. Der Mukhya Prâna ist daher nichts anderes als der Inbegriff und das Aggregat *aller* Lebenskräfte.

II. Das göttliche Sein als innerstes Wesen aller Dinge.

Ist nun jenes Brahman, das als die eine göttliche Urkraft in den Urstoff einging, schlechthin wesensgleich mit der Seele, welche im Prâna als Prinzip der individuellen Thätigkeit das Weltganze und das Einzelwesen durchdringt?

Dieſe Frage beantwortet der Dichter der ſpekulativen Opferlyrik, wenn er im Hymnus an Puruſha ſagt: „Ein Viertel von ihm ſind alle Weſen, drei Viertel das Unſterbliche im Himmel. Mit drei Vierteln ſtieg der göttliche Geiſt nach oben; ein Viertel von ihm kam hier wiederum zum Vorſchein.“ Was der Dichter im Bilde des mit einem Viertel zur Welt ſich ausbreitenden, mit drei Vierteln als das Unſterbliche, zum Himmel emporſteigenden Geiſtes andeuten will, iſt klar durch den Gegenſatz des Sterblichen und Unſterblichen. In dem Doppelweſen des Puruſha wird ein zweifaches Brahman unterſchieden: ein ſterbliches und ein unſterbliches, ein körperhaftes und ein geiſtiges, ein diesſeitiges und ein jenſeitiges Brahman. Der Unterſcheidung des einen Viertel und der drei Viertel läuft die Unterſcheidung eines diesſeitigen und eines jenſeitigen Brahman parallel. „Fürwahr, es giebt zwei Formen von Brahman,“ ſagt eine andere Stelle, „das Körperliche und das Unkörperliche, das Sterbliche und das Unſterbliche.“ Nur mit einem „Viertel“ verſenkt ſich das Brahman in den Urſtoff und breitet ſich als Weltſeele in den körperhaften Weſen der ſichtbaren Welt aus. Seiner wahren Weſenheit nach bleibt es unberührt vom Stoff und unwandelbar. Im Gegenſatz der „drei Viertel“ wird daher das innere und wahre Sein, das geiſtige und unſterbliche Weſen des Brahman ausgedrückt. Mag das eine göttliche Sein auch mit der Urmaterie ſich zur Entfaltung des Weltalls verbinden, ſo wäre es doch weit gefehlt, anzunehmen, daß das göttliche Sein in der Schöpfung der Welt aufgehe, ſich gleichſam erſchöpfe. Was ſich dem Auge als „diesſeitige“ Entfaltung des Brahman bietet, zieht nur als flüchtiger Schatten eines körperhaften und ſterblichen Weſens an uns vorüber.

Unberührt von jedem Hauche des wandelbaren Seins, atmet das „Eine“, das in eigener Weſenheit beſteht (svadhayâ), auch nachdem, wie der Dichter des Schöpfungsliedes ſagt, „das Eine, außer dem kein anderes war, in der Schale verſteckt, d. h. von der Urmaterie umſchloſſen als weltbildende Seele geboren ward“. Nunmehr ſcheidet ſich vor den Augen des Sängers alles Seiende in zwei Sphären, eine diesſeitige und wandelbare, eine jenſeitige und unwandelbare Sphäre des Brahman. „Der Weiſen Meßſchnur“, ſagt das Lied, „iſt quer hindurch geſpannt.“ Wie man mittels der Meßſchnur den Boden abgrenzt, ſo ſchieden die Weiſen, indem ſie zum Urgrund der Dinge vordrangen, die Sphäre des Weſens und Wirkens von Brahman in eine diesſeitige und eine jenſeitige, in eine untere und eine obere Hälfte. „Was war darunter, was war darüber?“

ruft der Dichter aus. Nach außen offenbart sich die Entfaltung der sichtbaren Welt. „Ausspannung" (prayatih) nennt es das Lied. Ihren Mittelpunkt hat die Entfaltung der „diesseitigen" Hälfte im „Samenträger" (retodhâ), in dem sich die zeugende Urkraft der „unendlichen Materie" (mahimâ) verkörpert. Nach innen aber ruht in den Tiefen verborgen das eine, durch sich selbst bestehende göttliche Sein.

In der Unterscheidung des doppelten Brahman lag der Fortschritt, den die Spekulation machte, als sie sich zur Untersuchung des Gegensatzes von Gott und Welt, von Geist und Materie erhob. Worin besteht das innerste Wesen dieses göttlichen, von jeder Berührung mit der Materie ausgeschlossenen Seins? Um dieses Problem bewegt sich jetzt die Spekulation. Die Antwort wird in der berühmten Formel: „Der Âtman ist das Brahman" gegeben. Nicht der Âtman, der als Prinzip der Lebensthätigkeit mit dem aus der Urmaterie hervorgehenden Prâna identisch ist, ist damit gemeint, sondern jenes Wesen, von dem es heißt: „Als eine einzige Wesenheit soll man den erhabenen Âtman betrachten, unvergänglich, unwandelbar, ewig, nicht werdend, nicht alternd, größer als der Weltenraum." Schon die pleonastische Fülle des Ausdrucks deutet darauf hin, daß die Seele, in der die Spekulation das innerste Wesen des Brahman entdeckt, von jener Seele wesensverschieden ist, die gleich Prâna in dem Aggregat der psychischen Vermögen als mikrokosmisches und makrokosmisches Lebensprinzip beschrieben worden. Denn dieser Âtman ist wandelbar und vergänglich; er wächst und altert in den Einzelwesen, während er im Ganzen des Weltall sich unausgesetzt aus dem Urstoff erneuert. Der Âtman hingegen, der das innerste Sein und Wesen des Brahman ausmacht, „ist ohne Vergangenes und ohne Zukünftiges, ohne Inneres und ohne Äußeres". Es hat sich also im Âtman ein Bedeutungswandel vollzogen; und wie der Begriff des Brahman als des „einen Seienden" sich in einen Doppelbegriff spaltete in dem diesseitigen und dem jenseitigen, in dem sterblichen und dem unsterblichen Brahman, so zerlegte sich Âtman in eine stoffliche und in eine geistige, in eine vergängliche und in eine unvergängliche Seele. Das innerste Wesen des Brahman, das „jenseits aller sinnenfälligen Erscheinungen liegt", wird im höheren Begriffe des Âtman jetzt untersucht. Wie vollzog sich die Spaltung in den Doppelbegriff?

In Âtman und Prâna hatte die Spekulation die aus dem Urstoff hervorgehende Seele als Lebenskraft, als Prinzip der Thätigkeit erfaßt.

Die nächstliegende Frage war: Wie verhält sich zur Seele, die Prinzip der Lebensthätigkeit, das Brahman, das unwandelbar und unsterblich ist? Die Antwort lautete: Das eine göttliche Sein ist die eine Wesenheit aller Dinge im Gegensatz zu jenem Prinzip, das den Ausgangspunkt der Thätigkeit und Bewegung bildet. Wiederum trat vor das Auge des Forschers das Bild des im Purusha ausgeprägten menschlichen Organismus. Es sah, wie sich das Leben im Kreislauf der Erscheinungen als vegetative, sensitive, intellektive Thätigkeit offenbarte. Die mannigfache Thätigkeit hatte ihren Ursprung in den verschiedenen Lebenskräften. Die Lebenskräfte bildeten als Aggregat in der Gesamtheit der Organe die Hauptlebenskraft (mukhya prâna). Dadurch nun, daß die Seele als Prinzip der Thätigkeit im Âtman und Prâna betrachtet wurde, erhielt zwar der Begriff Seele eine schärfere Fassung als Ursache der psychischen Erscheinungen. Aber aus dem Begriff des Prinzips der Thätigkeit entsprang sofort die Frage: Ist nun das Aggregat der Kräfte, das wir schlechthin Lebenskraft oder Seele nennen, identisch mit dem, was des Menschen innerstes Sein ausmacht? Ist diese Lebenskraft der Inbegriff dessen, wodurch der Mensch im höchsten Sinne Mensch, d. h. nicht bloß ein lebendes, sondern ein denkendes Wesen ist, dann vergeht das innere Wesen des Menschen mit der Lebenskraft, welche aus dem Urstoff hervorgeht und in den Urstoff zurückkehrt. Eine Wesenheit im Sinne eines unvergänglichen, „vom Stoffe unabhängigen Seins" ist nicht vorhanden. Es giebt wohl psychische Kräfte, Organe der verschiedenen Lebensfunktionen, aber ohne ein substantielles Sein, das beharrt, wenn die Thätigkeit der Kräfte erlischt.

Ein solcher Begriff, der sich lediglich auf Unterscheidung der psychischen Kräfte und Erscheinungen beschränkte, konnte unmöglich den forschenden Geist befriedigen. Er war zum Begriffe der Seele dadurch gelangt, daß er in dem Menschen das materielle und belebende Prinzip unterschied. Purusha war Prinzip des Lebens, Seele im Gegensatz zu dem aus den grobstofflichen Elementen bestehenden Körper. Indem man nun zwischen Wesenheit und Leben, zwischen Seelensubstanz und Seelenthätigkeit zu unterscheiden begann, suchte man im Purusha nach der unwandelbaren Wesenheit im Gegensatz zum wandelbaren Aggregat der Lebenskräfte.

Die Unterscheidung zwischen Seelensubstanz und Seelenthätigkeit machte sich zunächst in dem Gegensatz bemerkbar, der sich zwischen Âtman und Prâna herausbildete. Während in Prâna der Begriff der Seelenthätigkeit verschärft wurde, entwickelte sich in Âtman der Begriff der

Seele zum Begriff der Wesenheit, zur Vorstellung von dem, was des Menschen wahrstes und innerstes Sein ausmacht. Âtman ist das unwandelbare Wesen im Gegensatz zur wandelbaren Thätigkeit, die Substanz im Gegensatz zur Qualität bildet. Âtman soll die Wesenheit des Purusha in ihrem innersten Sein von allem unterscheiden, was „nicht wesenhaft" (nirâtmakam) ist. Während also Prâna nach wie vor in jenem aus den Organen der Thätigkeit zusammengesetzten Organismus die Seele als Prinzip des Lebens darstellte, bezeichnete die im Âtman ausgeprägte Seele das substantielle Wesen. Diese Spaltung des Seelenbegriffes trug nun in das menschliche Wesen jenen Riß hinein, der sich allmählich in dem Gegensatz der doppelten Seele, einer stofflichen, des Prâna, und einer geistigen, des Âtman, zu einer Kluft unüberbrückbarer Gegensätze erweiterte. In dem Doppelbegriff der Seele wurde der Gegensatz von Stoff und Geist zum schärfsten Gegensatz von Welt und Gott weitergebildet. In dem, was als menschliche Erscheinung vor uns steht, stoßen zwei grundverschiedene Sphären des Seins aufeinander: eine göttliche und eine irdische, eine immaterielle und eine materielle. Die Seele ist das belebende Prinzip des Körpers nicht in aristotelischem Sinne, so nämlich, daß sie als einziges Prinzip die Materie erfüllt. In diesem Aggregat aller Lebenskräfte vielmehr steckt eine andere, eine geistige Seele, und diese ist das eine wahre und unvergängliche Wesen aller individuellen Erscheinungen.

Auf die Frage, was der Âtman in den Einzelwesen sei, giebt der Idealismus der Epoche, die im Bereiche der Opfermystik bezeugt wird, nur eine Antwort: Âtman ist Brahman. Das, was als das eine göttliche Sein im unsterblichen und unwandelbaren Brahman erkannt wird, ist das einzig wahre und innere Wesen des Menschen. Dieses Brahman ist als Âtman „die wahre Realität" (tat satyam), „die Wesenheit der Wesenheit" (satyasya satyam), d. h. dasjenige, was in allen aus dem realen Urstoff hervorgehenden Wesen das allein wahrhaft Reale ist. Der aus dem Urstoff erzeugte Prâna, welcher als Weltseele das All, als individuelle Seele das Einzelwesen belebt, verhält sich zu dem einen göttlichen Sein nur wie eine Hülle, die das wahre Wesen der Dinge verdeckt. Âtman ist „das eine unsterbliche Sein, das durch die Realität des Stoffes verschleiert wird" (amritam satyena channam). „Sterblich fürwahr ist dieser Körper, vom Tode besessen; aber er ist die Wohnstätte für jenen unsterblichen, körperlosen Âtman." Zwar durchdringt das eine Brahman als die wahre Wesenheit alle körperlichen Wesen, und darin gleicht es der

kosmiſchen Seele; aber während die kosmiſche Seele, obſchon ſie das Prinzip aller Lebensfunktionen iſt, demſelben Urſtoff entſprungen, dem die Elemente des Körpers angehören, ſtellt die im Brahman geborgene wahre Seele als Âtman den unbedingten Gegenſatz zur Materie dar. „Der in der Erde wohnend, von der Erde verſchieden iſt, den die Erde nicht kennt, deſſen Leib die Erde iſt, der die Erde innerlich regiert, der iſt dein Âtman, der innere Lenker, der Unſterbliche.“ Weiterhin heißt es vom Âtman: „Obſchon ſehend, wird er nicht geſehen; obſchon hörend, wird er nicht gehört; obſchon verſtehend, wird er nicht verſtanden; obſchon erkennend, wird er nicht erkannt. Nicht giebt es außer ihm einen Sehenden, nicht giebt es außer ihm einen Hörenden, nicht giebt es außer ihm einen Verſtehenden, nicht giebt es außer ihm einen Erkennenden. Er iſt deine Seele, der innere Lenker, der Unſterbliche. Was von ihm verſchieden iſt, das iſt leidvoll.“ In etwas anderer Faſſung kehrt derſelbe Gedanke in den folgenden Sätzen wieder. „Nicht ſehen kannſt du den Seher des Sehens, nicht hören kannſt du den Hörer des Hörens, nicht verſtehen kannſt du den Verſteher des Verſtehens, nicht erkennen kannſt du den Erkenner des Erkennens. Er iſt deine Seele, die allem innerlich iſt. Was von ihm verſchieden, das iſt leidvoll.“ Wenn hier Âtman „Seher des Sehens, Hörer des Hörens, Erkenner des Erkennens“ genannt wird, ſo hebt dies nur denſelben Gedanken hervor, der eben in tat satyam als „wahre Realität“, in satyasya satyam als „Weſenheit der Weſenheit“ ausgeſprochen wurde. Âtman bezeichnet den Inbegriff aller Realität. Er iſt die „Weſenheit“ ſchlechthin, die eine und einzige Weſenheit. Die Einzigkeit der einen alle Weſen erfüllenden Weſenheit ergab ſich in folgerichtiger Durchbildung des mit Brahman bezeichneten einen und unſterblichen Seins. Giebt es nur ein einziges Brahman als göttliches Sein, ſo kann es nur einen einzigen Âtman geben, eine Seele, die als wahre und einzige Weſenheit in allen Dingen wohnt. Damit war die Entwicklung des Einheitsgedankens in ein neues Stadium getreten. Die „eine göttliche Natur“, welche als asuratvam ekam vom rigvediſchen Dichter gefeiert worden, das „eine Seiende“, von dem das Lied ſang, daß es ſich zur Vielheit entfaltete, erſchien jetzt in einem ganz neuen Lichte. Wohl hatte die Spekulation von Anfang an im Begriffe des Ritam das Brahman zu einem einzigen göttlichen Sein ausgebildet. Aber im Bilde der Weltſeele, die zu einem Aggregat pſychiſcher Kräfte gemacht worden war, hatte der Einheitsgedanke eine ausgeſprochen materialiſtiſche Färbung gewonnen. Dieſe Seele war

ihrem Weſen nach ein urſtoffliches Produkt, ihre Organe nichts als eine Evolution der Urmaterie. Das Leben erſchien als ein rein ſtofflicher Vorgang bis hinauf zu den höchſten Funktionen. Dazu kam nun ferner, daß die eine Weltſeele ſich real vervielfältigte in den Einzelſeelen. Das „Ur-Ich“ ſpaltete ſich in eine Unzahl von „Ich“. Lebte und webte zwar in allen individuellen Seelen das „Ur-Ich“, ſo trat es doch in dem „Perſönlichkeitsbewußtſein der aus ihm entſpringenden „Ich“ als eine individuelle und reale Vielheit in die Erſcheinung. Im Begriffe des Âtman nun wurde der materialiſtiſche Einheitsgedanke zu einem idealiſtiſchen Einheitsgedanken umgeſtaltet; im Âtman trat der einen urſtofflichen Weltſeele, die ſich in eine reale Vielheit der Seelen ſpaltet, eine einzige Seele als die Realität ſchlechthin gegenüber. Die Lehre von der abſoluten Einzigkeit des wahren Weſens aller Dinge war das erſte Ergebnis des Umſchwungs, den die Entwicklung des Âtman-Begriffes innerhalb der pſychologiſchen Spekulation hervorrief. Und nun wird Âtman im Begriffe der Einzigkeit (aikyam) und Weſensgleichheit (aikâtmyam) zum Zentrum des Idealismus. Alle ſpekulative Kraft wendet ſich der Ergründung dieſer einen Seele zu, in deren geheimnisvollen Tiefen ſich die innerſte Weſenheit aller Dinge ihr erſchloſſen hat.

Zweites Kapitel.

Das göttliche Weſen als abſolutes Sein und Denken.

I. Das abſolute Sein des göttlichen Geiſtes.

Den Schlüſſel zur Erſchließung des inneren Weſens von Brahman gewann die Spekulation im Gegenſatz des Âtman zum Prâna, der ſchlechthin einzigen Seele zur individualiſierenden Weltſeele. Iſt Brahman das eine unteilbare Weſen aller Dinge, ſo wird ſeine Natur im Ausſchluß alles deſſen erkannt, was dem Bereiche der individuellen Seele angehört. Das Weſen der kosmiſchen Seele muß erforſcht werden, um das Weſen der wahrhaft einzigen Seele zu beſtimmen.

Indem die Spekulation dieſen Weg einſchlug, gelangte ſie zu jenem Begriff des göttlichen Seins, der für alle Zeit dem indiſchen Idealismus das Grundgepräge gegeben hat. Brahman iſt die eigenſchaftsloſe Weſenheit des in abſoluter Ruhe beharrenden Seins. Brahman heißt „unterſchiedlos“ (nirviçesha), „geſtaltlos“ (nirâkâra) oder kurzweg „eigenſchaftlos“ (nirguna). Sein Weſen beſteht in dem Ausſchluß jeder dif-

ferenzierenden Qualität, ſo daß es das reine Sein in ungetrübtem Glanze darſtellt. Im Brahman iſt jeder Unterſchied, jeder Gegenſatz, durch den ſich das Individuum charakteriſiert, aufgehoben. Hier giebt es weder Freude noch Leid, weder Liebe noch Haß, ja weder Gutes noch Böſes. Der Ausſchluß jedes unterſcheidenden Merkmals wird ſo weit getrieben, daß der Begriff des Guten ebenſowenig wie der des Böſen im Brahman Boden finden darf. Denn Brahman iſt die abſoluteſte Unbeſtimmtheit der Realität. Es iſt weder ſo noch ſo, weder dieſes noch jenes. In dem unbedingten Gegenſatz zum individuellen Sein giebt es keinen Raum mehr für den Wechſel von Freude und Leid, von Gut und Böſe. Das alles iſt nur ein Ausfluß der ſtofflichen Seele. „Mit dieſem iſt es wie mit einem Salzklumpen, der keinen Unterſchied in Äußern und Innern zeigt, ſondern durch und durch ganz aus Geſchmack beſteht; — alſo, fürwahr, hat auch dieſer Âtman keinen Unterſchied von Äußerem und Innerem, ſondern beſteht durch und durch ganz aus Erkenntnis."

In dem Augenblicke, wo man im Brahman die eine und einzige Weſenheit aller individuellen Erſcheinungen erkannte, ergab ſich mit unmittelbarer Konſequenz Ausſchluß alles deſſen, wodurch die individuelle Seele ſich offenbart. Alle jene Erſcheinungen der Seele wurden zuſammengefaßt im Doppelbegriff von Nâmarûpam, „das durch Namen und Geſtalt unterſchiedene Weſen". Nâmarûpam iſt die konkrete Bezeichnung, deren ſich die ältere Spekulation bediente, um das Weſen des aus dem Urſtoff hervorgehenden Organismus auszudrücken. Rûpa, „Geſtalt", bezeichnet das körperliche Element des Leibes. Der von der Seele erfüllte Körper erſcheint in der elementaren Zuſammenſetzung als ein mit feſten äußeren Merkmalen ausgeſtattetes Weſen, groß oder klein, zart oder rauh, leicht oder ſchwer; es wechſelt in den Farben und Formen. Das alles beſagt das Wort Rûpa, „Geſtalt". Rûpa bedeutet daher kurzweg den Körper in der älteren Spekulation. Das belebende Prinzip, die „Seele", aber wird Nâma, „Namen" genannt, inſofern die Lebenskraft es iſt, vermöge welcher das körperhafte, lebende Weſen zu dieſem oder jenem Sonderweſen individualiſiert wird. Im Namen wird das Individuum unterſchieden. „Die Welt hier", ſo heißt es, „war damals nicht entfaltet; eben dieſelbe entfaltete ſich in Namen und Geſtalt, ſo daß es hieß: ‚Der ſo und ſo mit Namen Genannte hat die und die Geſtalt.' Dieſelbe Welt wird auch heute noch entfaltet in gleicher Weiſe zu Namen und Geſtalt, ſo daß man ſagt: ‚Der ſo und ſo mit Namen Genannte hat die und die Geſtalt.'" Die

Art, in welcher das Brahman mit einem Viertel seiner Wesenheit in die sichtbare Welt hineinragt, wird beschrieben im Bilde von Nâma und Rûpa. „Und es reichte in die Welten hinein durch zwei Faktoren, nämlich durch die Gestalt (rûpa) und durch den Namen (nâman)."

Die Entfaltung der kosmischen Seele erstreckt sich so weit, als Name und Gestalt, d. h. die Individualität, reicht. Das wahre Sein und Wesen aller Dinge besitzt weder Gestalt noch Namen. Âtman ist das Sein schlechthin. Der im „Selbst" erschlossene Gegensatz des geistigen und göttlichen Seins und der das Brahman verhüllenden Welt kann kaum schärfer ausgesprochen werden, als es in der klassischen Stelle der Brihadâranyaka geschieht. Keines jener Organe, deren Gesamtheit die Lebenskraft darstellt und durch die sich die individuelle Seele bethätigt, hat im „Selbst" seine Grundlage. Daher heißt es von ihm, es sei ohne Auge, ohne Ohr, ohne Geruchs- und Geschmackssinn. Auch Manas als „Verstand" ist nur ein Organ der individuellen Lebenskraft. Das erklärt uns, warum Âtman „ohne Manas" genannt wird. Wir sahen, wie Manas, die Erkenntnis, als erstes und höchstes Produkt aus dem Urstoff hervorgeht, und wie dann Manas vermöge der individualisierenden Wunschkraft die übrigen Organe, welche das Aggregat der Seele, und die Elemente, welche das Aggregat des Körpers bilden, erzeugt.

Der berühmte Ausspruch der Brihadâranyaka ist auch deswegen so bemerkenswert, weil er uns zeigt, wie bestimmt bereits die unter dem Einfluß der Opfermystik stehende Spekulation jenen Begriff des göttlichen Seins ausgebildet hatte, der im Mittelpunkt des *klassischen* Idealismus steht. Wohl ist es richtig, daß sich innerhalb dieses älteren Zeitraumes noch nicht die Vorstellung jener drei kosmogonischen Qualitäten oder Grundkräfte des Stoffes, die Guna heißen, entwickelt hat. Materie und Geist werden sich später immer unter dem Gesichtspunkt der Guna gegenübergestellt. Aber *was* durch den Ausschluß der Guna im Wesen des Brahman ausgedrückt werden soll, ist schon so klar festgelegt, daß der klassische Idealismus ganz im Boden der Opfermystik wurzelt. Die Stelle lautet: „Er aber, der Âtman, ist nicht so und ist nicht so; er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen; unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört; unhaftbar, denn es haftet nichts an ihm, er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden."

„Fürwahr, dieses große, ungeborene Selbst ist nicht alternd, nicht welkend, unsterblich, furchtlos ist das Brahman."

„Es iſt das, o Gârgî, was die Weiſen das Unvergängliche (aksharam) nennen; es iſt nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang; nicht rot [wie Feuer] und nicht anhaftend [wie Waſſer], nicht ſchattig und nicht finſter; nicht Wind und nicht Äther [Raum], nicht anklebend; ohne Geſchmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne Rede, ohne Verſtand, ohne Lebenskraft und ohne Odem." Aber ſo beſtimmt auch das innere Weſen des Brahman in dem Ausſchluß aller jener differenzierenden Qualitäten als das reine Sein, das jeden Schatten der Materialität flieht, entwickelt wird, ſo iſt in Nâmarûpam noch keineswegs die ganze Tiefe des Gegenſatzes zwiſchen ſtofflicher und geiſtiger Seele erſchöpft.

Der tiefſte Unterſchied zeigt ſich darin, daß die ſtoffliche Seele die Quelle der mannigfachen Bewegung wird, welche im Wandel und Wechſel des individuellen Seins zur Erſcheinung kommt. Jener ſtete Fluß der Bewegung, in welchem das individuelle Leben dahinſtrömt, der unausgeſetzte Wechſel, der ſich in den auf- und niedergehenden Wogen des Daſeins zu erkennen giebt, iſt die deutlichſte Wirkung des ſtofflichen Lebensprinzips. Alles, was uns umgiebt, iſt in Bewegung; innerhalb unſeres individuellen Seins vollzieht ſich ein ſteter Prozeß des Werdens und Vergehens. Jugend und Alter, Kraft und Siechtum löſen ſich ab. Die Bewegung iſt die eigentliche Grundmacht des Urſtoffes, das Grundweſen der ſtofflichen Seele. Dieſe unterſcheidende Eigenſchaft des Stoffes wurde im Begriff von Karman ausgedrückt.

In ſeiner urſprünglichen Bedeutung bezeichnet Karman die Thätigkeit, aus der das „Werk" hervorgeht. Da nun die Seele das Prinzip des Handelns iſt, die Quelle, aus der alle Thätigkeit fließt, ſo wurde die Thätigkeit im Begriffe von Karman zum ſchärfſten Ausdruck der ſtofflichen Weſenheit der Seele ausgebildet. Karman gehört enge zu Nâma und Rûpa. Daher heißt es: „Dreifach fürwahr iſt dieſe Welt: Name, Geſtalt, Thätigkeit" (nâma-rûpa-karma). Körper und Seele und die aus der Vereinigung beider entſpringende Thätigkeit bilden jene ſtoffliche Realität, von der geſagt wird, daß ſie die Hülle des Unſterblichen ſei.

Damit kommen wir zu jener Vorſtellung, die unter allen Begriffen, welche das ſtoffliche Element in ſeinem Gegenſatz zum Geiſt darſtellen, als der Grundbegriff gelten muß.

Die individuelle Seele iſt die Quelle der Thätigkeit, das Prinzip des Karman, die abſolute Seele ſchließt jede Form des Karman aus. Auf dieſem Satze baut ſich die Lehre vom göttlichen Sein ſowohl nach ihrer

ontologischen als nach ihrer ethischen Seite hin auf. Denn die im Begriffe des Karman entwickelte Vorstellung umschließt ein doppeltes Element, ein physisches und ein moralisches.

Physisch drückt Karman jene Thätigkeit aus, durch welche sich die Weltseele zu der individuellen Vielheit differenziert, die das im Brahman geborgene innerste Wesen aller Dinge verhüllt. Da nun aber alles menschliche Handeln entweder als gut oder als böse betrachtet wird, so ist Karman auch die Quelle des sittlich Guten und sittlich Schlechten. Gut und Böse, Tugend und Laster sind Erscheinungen, die dem Stoffe anhaften, Produkte des im Karman sich auswirkenden Urstoffes. Im Karman kommt daher ebensosehr die ethische als die physische Grundmacht des kosmischen Lebens zur Geltung. Die Wirksamkeit des Karman ist nicht weniger eine sittliche als eine materielle. Wie sich das physische Leben des Individuums in den Organen des Denkens und Wollens, des Sehens und Hörens, des Tastens und Schmeckens aus der urstofflichen Bewegung entwickelt und im Karman bethätigt, so erwächst auch das sittliche Leben des Menschen in allen seinen Gegensätzen aus der im Karman sich ausbreitenden Urmaterie. Die urstoffliche Bewegung ist die Quelle aller Unterschiede und Gegensätze, mögen sie im Bereiche des physischen Lebens als körperliche, sinnlich wahrnehmbare Wirkungen auftreten, oder im Bereiche des sittlichen Lebens als Gut oder Böse, als Tugend oder Laster erscheinen. Daher kann es in jenem Sein, von dem jede Materialität ausgeschlossen ist, weder Liebe noch Haß, ja weder Gutes noch Böses geben. Denn wo immer ein Gegensatz im Strome des Lebens auftaucht, da regt sich die Macht des im Karman thätigen Urstoffes. Und so heißt es denn vom Brahman im wörtlichen Sinne, daß sein innerstes Wesen „jenseits von Gut und Böse" liege.

Es läßt sich wohl kaum etwas Widerspruchsvolleres denken als die eben entwickelte Vorstellung. Der schon in sich so widerspruchsvolle Gottesbegriff wird zur Wahnidee, daß das höchste und göttliche Sein, daß die im Brahman ruhende absolute Wesenheit des Seienden jenseits von allem liegt, was gut und was böse, was Tugend und was Laster heißt, weil das sittliche Leben nicht weniger als das physische Leben eine Form der Bewegung ist. Die Sätze, in denen die Spekulation diesen Gedanken durchführt, klingen so paradox, daß die Annahme begreiflich scheint, es seien in diesem Gottesbegriff Vorstellungen, die ganz verschiedenen Ursprungs sind, in ein System künstlich verwoben worden.

Wenn der theoretische Materialismus alles auf Stoff und Bewegung zurückführt, so kann er das kaum folgerichtiger entwickeln, als es in jenen Sätzen des Idealismus geschieht, die das Gute und Böse als urstoffliche Evolutionen hinstellen und in dem „Lohn" und der „Strafe", d. h. in der sittlichen Vergeltung, nur einen ganz mechanischen Prozeß der bewegenden und bewegten Urmaterie schildern. Daneben aber erscheint das göttliche Wesen des Brahman als „das ganz aus Erkennen bestehende Sein", als das Sein, von dem jeder Schatten des Wandelns gewichen ist, „ohne Vergangenheit und ohne Zukunft", als ein Wesen, das „sündlos, frei vom Alter, frei vom Tode, frei vom Leiden", die höchste Stätte des Friedens und der Seligkeit ist. Widerspruchsvolle Ideen sind das allerdings, heterogene Begriffe; aber sie sind keineswegs auf heterogenem Boden entstanden, aus grundverschiedenen Wurzeln emporgewachsen. Die idealistische und materialistische Auffassung, die in dem Begriff des einen Seins und Denkens sich verbindet, sind aus dem einen Begriff von Karman als konsequente Durchbildung der Lehre von der Weltseele hervorgegangen. Und gerade unter diesem Gesichtspunkt wird uns Karman zu einem der lehrreichsten Begriffe innerhalb der Geschichte der Philosophie überhaupt. Wir sehen, wie eine den höchsten Zielen zustrebende Spekulation gerade durch die falsche Deutung der Vorstellungen vom Stoff und vom stofflichen Leben zu einem überspannten Idealismus getrieben wird, der zuletzt in das Gegenteil des krassen Materialismus umschlägt.

Indem der Idealismus in Gott und Welt den Gegensatz von Geist und Materie entwickelte, kam er zu einem ethischen Ideal, das jeden sittlichen und sozialen Unterschied schlechthin aufhob, wo „der Vater nicht mehr Vater, die Mutter nicht mehr Mutter, der Dieb nicht mehr Dieb, der Mörder nicht mehr Mörder" ist. Wie führte der Begriff von Karman zu diesem Zerrbild des Gottesbegriffes?

II. Das absolute Denken des göttlichen Geistes.

Am schärfsten kommen die Gegensätze und Wandlungen des menschlichen Seins zur Geltung im Bewußtsein der Persönlichkeit, im „Ich". Im „Ich" erkennt sich der Mensch als unterschieden von jedem andern Sein. Im „Ich" sieht er sich unausgesetzt dem Gewoge und Getriebe der widerstreitenden Leidenschaften preisgegeben, die in den Gegensätzen eines von Liebe und Haß, von Freude und Leid zerrissenen Herzens sich ankündigen. Man liebt und haßt, man begehrt und hofft immer nur,

um dem „Ich“ im Gegenſatz zu allem, was von dem perſönlichen Sein verſchieden iſt, zu genügen.

Alles alſo, was ſich an Gegenſätzen im Strome des individuellen Lebens entwickeln kann, konzentriert ſich in jenem Gegenſatz, durch den ſich der Menſch als verſchieden von andern Weſen erkennt. Sähe er neben ſich nicht ein anderes Sein, ſo gäbe es kein Lieben und Haſſen, kein Fürchten und Hoffen. Dadurch, daß ſich der Menſch im perſönlichen Bewußtſein von allen andern Weſen verſchieden betrachtet, iſoliert er ſich ſo wenig von der ihn umgebenden Welt der ſinnenfälligen Erſcheinungen, daß er ſich vielmehr erſt im „Ich“ des engen und lebendigen Zuſammenhanges mit den übrigen Weſen bewußt wird. Und aus dem Bewußtſein des Zuſammenhanges entwickelt ſich der Widerſtreit der Gegenſätze.

Wo immer ſich daher eine „Zweiheit“, wo immer ſich eine Gegenſätzlichkeit findet, da darf jenes Sein nicht geſucht werden, das im Brahman die einzige Weſenheit alles Seienden bildet. Das abſolute Sein iſt „einzig“ (kevala), ſo „einzig“, daß das Brahman von jeder Beziehung zu einem andern Sein vollſtändig losgeriſſen iſt. Brahman beſteht in dem abſoluten „In-und-für-ſich-ſein“ des reinen Denkens. Der Âtman iſt vollkommen iſoliert. Der klaſſiſche Idealismus faßt das Bild des einzig und für ſich ſeienden Brahman im Begriffe von Kaivalyam zuſammen. Kaivalyam bedeutet die unbedingte Iſoliertheit. Jede phyſiſche oder moraliſche Beziehung zu einem Sein, das nicht das Brahman iſt, wird in der Vorſtellung von Kaivalyam aufgehoben. Wenn ſich nun auch dieſer klaſſiſche Kunſtausdruck des zum Syſtem ausgebauten Idealismus noch nicht im Zeitalter der Opfermyſtik findet, ſo wird doch die Vorſtellung ſelbſt im Begriffe des Advaitam „ohne ein Zweites“ ſo beſtimmt formuliert, daß die ſpätere Spekulation nichts hinzuzufügen brauchte, um die „abſolute Iſoliertheit“ des göttlichen Seins weiter zu entwickeln. Das Brahman heißt „ohne Zweites“. Dies bedeutet nicht den Ausſchluß der Urmaterie als einer realen Potenz. Irrtümlich iſt aus dem Attribut advaitam die Vorſtellung abgeleitet worden, daß das Brahman das ſchlechthin einzige Weſen in dem Sinne der ſpäteren Vedantiſten ſei, welche die Welt nur als ein Zauberbild, nicht als ein reales Produkt der ſchöpferiſchen Urmaterie gelten laſſen. Mit dieſem ſubjektiviſtiſchen Monismus hat die Vorſtellung des Brahman „ohne ein Zweites“ nichts zu thun. Die „Einzigkeit“ beſteht darin, daß im Brahman jede Unterſcheidung zwiſchen dem erkennenden Subjekt und dem zu erkennenden Objekt aufgehoben iſt. Denn

die Unterſcheidung in ein Subjekt, das erkennt, und in ein Objekt, das erkannt wird, beruht auf einer „Zweiheit“. Wo das Objekt dem Subjekt gegenüberſteht, da waltet Spaltung und Gegenſätzlichkeit, da kommt die Macht des Stoffes zur Geltung. Im Brahman aber giebt es nur ein Sein, das einzig für ſich beſteht. Dieſes für ſich beſtehende Sein iſt die reinſte Erkenntnis, ein abſolutes Denken ohne jede Beziehung zu einem Objekt, das erkannt wird. Daher heißt es vom Brahman, daß „es nicht ſieht, nicht hört, nicht riecht, nicht empfindet“. Die Spaltung in Subjekt und Objekt würde im Brahman die Einzigkeit und Einfachheit aufheben, welche dem reinen Sein eigentümlich iſt. Das Sein im Brahman iſt ein Erkennen ohne zu erkennendes Objekt. Aus demſelben Grunde wird daher an anderer Stelle vom Brahman geſagt, es ſei bewußtlos. Wenn dort das abſolute Sein als bewußtlos hingeſtellt wird, und wenn es hier heißt: „Das abſolute Weſen beſteht in der reinen Erkenntnis“, ſo ſcheinen das Widerſprüche zu ſein, die keine Umdeutung aufheben kann. Faſſen wir die beiden Ausdrucksweiſen aber im Sinne des jeden Gegenſatz von Subjekt und Objekt *aufhebenden* abſoluten Geiſtes, ſo ergiebt ſich das Bild des in abſoluter Einzigkeit beharrenden göttlichen Seins, wie es uns in dem charakteriſtiſchen Vergleiche mit dem im Waſſer aufgelöſten Salzklumpen vorgeführt wird:

„Mit dieſem iſt es wie mit einem Salzklumpen, der, ins Waſſer geworfen, ſich in dem Waſſer auflöſt, ſo daß es nicht möglich iſt, ihn wieder herauszunehmen; wo immer man aber ſchöpfen mag, überall iſt es ſalzig; alſo fürwahr geſchieht es auch, daß dieſes große, endloſe, uferloſe, aus lauter Erkenntnis beſtehende Weſen aus dieſen Elementen ſich erhebt und in ſie wieder zurückgeht; nach dem Tode iſt kein Bewußtſein, ſo fürwahr ſage ich.

„Denn wo eine Zweiheit gleichſam iſt, da ſieht einer den andern, da riecht einer den andern, da hört einer den andern, da redet einer den andern an, da verſteht einer den andern; wo aber einem alles zum eignen Selbſt geworden iſt, wie ſollte er da irgendwen hören, wie ſollte er da irgendwen riechen, wie ſollte er da irgendwen ſehen, wie ſollte er da irgendwen anreden, wie ſollte er da irgendwen verſtehen, wie ſollte er da irgendwen erkennen? Durch welchen er dieſes alles erkennt, wie ſollte er den erkennen, wie ſollte er doch den Erkenner erkennen?“

Es iſt eine ſeltſame Vorſtellung, die hier im Begriffe des abſoluten Denkens entwickelt wird. Was die Spekulation zum Ausdruck bringen

will, ist klar. Es handelt sich um den Begriff des absoluten Seins, das im Gegensatz zu der individuellen stofflichen Vielheit als das einzig wahre Wesen aller Dinge besteht. Die Vielheit ist das Ergebnis der von der Weltseele ausgehenden Bewegung, die überall Gegensätze wachruft. Wo Gegensätze erscheinen, da lebt und regt sich die Macht des Urstoffes. Daher muß jegliche Gegensätzlichkeit von jenem Wesen ausgeschlossen sein, das den absoluten Gegensatz zum individuellen Sein bildet. Die Aufhebung jeder Gegensätzlichkeit kommt aber am schärfsten zum Ausdruck in der Vorstellung der absoluten Erkenntnis, im Bilde eines Erkennens, das das Erkennen selbst darstellt, ohne dieses oder jenes Erkennen zu sein. Denn eine Erkenntnis, welche durch dieses oder jenes Objekt als diese oder jene Erkenntnis spezifiziert wird, trägt bereits den Charakter eines individuellen Seins. Wo es aber ein „Dieses" und „Jenes" giebt, da waltet der Gegensatz, die Begrenztheit der Materie. Das absolute Sein hingegen ist unbegrenzt; daher kann es durch kein Objekt zu diesem oder jenem Erkennen begrenzt und differenziert werden. In der von jedem unterscheidenden Objekt losgelösten Isoliertheit des Erkennens, in dem Denken ohne Gedachtes, in dem Erkennen ohne Erkanntes sieht die Spekulation das innerste Wesen jenes unbegrenzten Seins, das als Brahman der Ätman aller Einzeldinge ist. „Wo jemand kein anderes sieht, kein anderes hört, kein anderes erkennt, da waltet unbegrenztes Sein; wo hingegen jemand ein anderes sieht, ein anderes hört, ein anderes erkennt, da herrscht begrenztes Sein. Das Unbegrenzte ist das Unsterbliche; das Begrenzte ist das Sterbliche."

Es hängt also der Begriff des Brahman als des absoluten Denkens enge mit dem Satze zusammen, daß vom wahren Sein und Wesen der Dinge, das einzig im Brahman erkannt wird, alles das ausgeschlossen werden muß, worin sich das Wesen der in uns thätigen Lebenskraft offenbart. Dieses Wesen aber offenbart sich in der differenzierenden und individualisierenden Bewegung, im Karman. Im Karman spaltet sich die Welt in Ursache und Wirkung, in Subjekt und Objekt; in Ursache und Wirkung, in Subjekt und Objekt kommt der Wandel des stofflichen Seins zur Erscheinung, jener Übergang vom Nichtseienden zum Seienden, der das Wesen des Stoffes ausmacht. Auch das absolute Sein wird ähnlich wie der Urstoff „nichtseiend" genannt, aber in einem grundverschiedenen Sinne. Das Wesen des Urstoffes ist „nichtseiend", insofern die Materie weder dieses noch jenes Sein darstellt, aber bestimmt ist, alle

Formen anzunehmen. Das im Brahman erſchloſſene göttliche Weſen iſt „nichtſeiend“; denn „es iſt nicht ſo und nicht ſo“; es kann keine differenzierende Form annehmen, weil es die abſolute Form des Seins ſelbſt iſt, die Realität der Realität (satyasya satyam). Während es in der Materie einen Übergang vom Nichtſein zum Sein giebt, iſt im Brahman jeder Übergang ausgeſchloſſen; daher kann das Brahman in ſeinem innerſten Weſen ebenſowenig Urſache der Welt als Erkenntnis der Welt ſein. Wäre es Urſache der Welt, dann ginge es bald zu dieſem, bald zu jenem Sein über; wäre es Erkenntnis der Welt, dann wäre es die Erkenntnis bald dieſes, bald jenes Objektes. Die Vorſtellung des abſoluten Seins als des abſoluten Denkens wird ergänzt in dem Begriffe des Brahman als des „Verlangens ohne Verlangen“. „Brahman“, ſo heißt es, „hat kein Bewußtſein von dem, was außen oder innen iſt. Das iſt ſeine Weſensform, daß es in ihm kein Verlangen giebt; Brahman iſt das Verlangen ohne Verlangen.“ Die Ausdrucksweiſe klingt ebenſo paradox wie die frühere, in der das Brahman als das „Unbewußte“ hingeſtellt wurde, während zu gleicher Zeit von ihm geſagt wird, daß es „der aus Erkenntnis beſtehende Geiſt“ ſei. Brahman iſt das ſubſtantielle Verlangen, wie es das ſubſtantielle Denken iſt. Sein Weſen iſt in der Unbegrenztheit des Seins Denken ohne ein zu erkennendes Objekt, Verlangen ohne ein zu erſtrebendes Gut. „Der Âtman“, ſo beſagt ein anderer Text, „iſt frei von Verlangen, im Beſitze alles Verlangten; nicht lockt ihn das Verlangen nach irgend einem Gute.“

Ich kann es mir nicht verſagen, auf die intereſſante Übereinſtimmung hinzuweiſen, in der ſich der Fichteſche Subjektivismus hier mit dem indiſchen Idealismus begegnet. Fichte hatte die Idee des reinen und abſoluten Ich aufgeſtellt. Es iſt jenes Ich, welches „kein Objekt außer ſich und ſich ſelbſt nicht im Gegenſatz zu einem Objekt hat, ſondern dem Gegenſatz von Subjekt und Objekt als der einheitliche Grund beider vorangeht“[1]. Das reine und abſolute Ich iſt Subjekt und Objekt zugleich. Hier nun zeigt ſich die merkwürdige Übereinſtimmung in der Auffaſſung des abſoluten Ich als der Identität von Subjekt und Objekt, eine Übereinſtimmung, die ſich nicht etwa auf den Grundgedanken des von jeder Beziehung zur ſinnlichen Erfahrungswelt losgelöſten abſoluten Seins beſchränkt, ſondern ſich wortwörtlich zur Aufhebung des Objekts (vishaya) im Subjekt

[1] Ed. Zeller, Geſchichte der deutſchen Philoſophie ſeit Leibniz (2. Aufl. 1875) S. 486.

(vishayin) formuliert. Und die Einheitlichkeit der Vorstellung wirkt noch eindrucksvoller, wenn wir hören, daß dieses reine und absolute Ich kein Individuum, nicht eine Person neben andern, nicht das „Ich des wirklichen Bewußtseins" ist. Denn gerade im Begriffe des absoluten, von jeder individualisierenden Bestimmung entkleideten Seins giebt der indische Idealismus der Vorstellung des „Selbst" seinen schärfsten Ausdruck. Was immer und immer wieder in tausenderlei Wendungen hervorgehoben wird, ist der Gedanke, daß das absolute Sein, als das einzig wahrhaft Seiende, als die Realität der Realität, vollkommen eigenschaftslos ist, nicht so und nicht so, und daß von ihm jede differenzierende Bestimmung, wie sie Individuum vom Individuum im Wesen und Wirken scheidet, gänzlich abgestreift ist. Jegliche Form des Gegensatzes ist im absoluten Sein aufgehoben. Fichte hätte nicht klarer und schärfer das Erlöschen aller Gegensätzlichkeit im Wesen des absoluten Ich entwickeln können, als es in jenen von höchster Begeisterung durchglühten Bildern geschieht, welche uns das Brahman in der granitnen Ruhe eines Seins vorführen, an dem die brandenden Wogen der sinnenfälligen und individuellen Welt vorübergleiten, ohne jemals das innerste Wesen zu berühren.

Aber diese Verwandtschaft erscheint noch auffälliger, wenn wir nun weiter sehen, wie die Unterscheidung eines absoluten und empirischen Ich, zu der Fichte erst allmählich gedrängt wurde, um das reine Sein des absoluten Ich gegenüber dem Wandel der individuellen Welt zu retten, von der indischen Spekulation zur Grundformel des Idealismus bereits gemacht ist. Fichte wollte die ganze objektive Welt nur als Schöpfung und Erscheinung des Ich betrachtet wissen. Da lag der Einwurf nahe, wie denn dieses Ich, in dem sich das weltbildende Bewußtsein des Einzelnen ausspricht und Individuum vom Individuum unterscheidet, zugleich schöpferische Ursache aller dieser Einzelwesen sein könne. Hier trat die widerspruchsvolle Unklarheit des Systems hervor. Um den Einwurf zu entkräften, begann Fichte in einer späteren Periode zwischen dem empirischen und dem reinen oder absoluten Ich zu unterscheiden. Das empirische Ich ist nichts anderes als die Einzelpersönlichkeit in ihrem individuellen Leben und Weben. Sie entsteht und vergeht. Das absolute Ich hingegen ist das eigentliche und wahre Sein, das ebensowenig aus dem Nichtsein entsteht, als es jemals vergehen kann. Es ist schlechthin durch sich selbst. „Es kann daher nichts in ihm werden oder sich verändern, es kann nur als eine in sich vollendete, absolut unveränderliche Einerleiheit gedacht

werden."[1] Außer diesem absoluten Sein giebt es kein anderes, in sich selbst beruhendes Sein. Was außer ihm als Sonderwesen besteht, bildet nur eine Form, eine Erscheinung des absoluten Seins.

Es ist nun der vorzüglichen Beachtung wert, wie die innere Konsequenz des einmal aufgestellten Prinzips, welche Fichte zögernd und im steten Ringen mit der ursprünglichen Vorstellung des einen und absoluten Ich nach und nach dahin getrieben hatte, dieses eine Ich in der Mitte gleichsam zu spalten, auf indischem Boden bereits zum deutlichen Ausdruck kam in dem Gegensatz des absoluten Selbst und des empirischen Ich, der absoluten und individuellen Seele. Während im Brahman das eine und absolute Wesen aller Dinge als reines Sein und Erkennen leuchtet, zerfließt es in der individuellen Welt der Erscheinungen in eine scheinbare Vielheit von Sonderwesen, welche als Ich oder Individuen Glieder des zum Organismus des Weltganzen sich entfaltenden schöpferischen Ur-Ich sind. Dieses Brahman ist ganz im Sinne des absoluten Ich, wie es Fichte im Gegensatz zum empirischen Ich faßt, „weder dieses noch jenes, es ist nicht Ich, sondern das, was über dem Ich und Nicht-Ich steht". Aber während der Fichtesche Idealismus für dieses einzige und absolute Sein, insofern es die unbedingte Wesenheit aller Dinge ist, keinen andern Ausdruck besitzt als den des absoluten Ich, obschon dieses Ich kein Ich ist und über dem Ich und Nicht-Ich steht, weiß der indische Idealismus das absolute und relative Sein ebenso scharf im Ausdruck als im Wesen zu unterscheiden. Das individuelle Sein heißt Aham, „Ich". Von diesem empirischen Ich wird das absolute Sein als Âtman, „Wesenheit", d. h. als das unterschieden, was in allen individuellen Aham das eine und einheitliche Wesen bildet, das unwandelbar und unvergänglich ist, während das „Ich" entsteht und verschwindet[2]. Die Übereinstimmung reicht noch weiter.

Das Ich stellt die weltzeugende Potenz ganz im Sinne des von Fichte erläuterten empirischen Ich dar. Das Aham ist die Quelle der Vielheit. Der Âtman hingegen beharrt als das absolute Sein in unbedingter Einzigkeit. So stehen sich empirisches Ich und absolutes Ich als Prinzip der Vielheit und der Einheit hier und dort gegenüber.

Aber damit ist die Verwandtschaft, welche zwischen den durch Jahrtausende getrennten Systemen vorwaltet, noch nicht erschöpft. Wenn Fichte

[1] Zeller a. a. O. S. 509.

[2] J. Dahlmann, Nirvâna, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus (Berlin 1896) S. 93 ff.

das absolute Sein in eine Mannigfaltigkeit von Ich auflöst, so geschieht es, um alles Mannigfaltige auf die Einheit wiederum zurückzuführen. „Von dieser Mannigfaltigkeit zur Einheit, von der Erscheinung zum Sein zurückzukehren, ist die Aufgabe und die Seligkeit des Menschen." Und in eben dieser Rückkehr zur Einheit des absoluten Seins erscheint dem indischen Idealismus das höchste Ziel des Ringens. Das Eine und Beharrende in der Flucht der Erscheinungen ist das erlösende Endziel. Der Weg dahin erschließt sich in der Erkenntnis, durch welche wir von uns alles abstreifen, was individuell und persönlich ist, um zu dem einzigen unpersönlichen Wesen, das weder Ich noch „Nicht-Ich" ist, zu gelangen. In welchem Sinne das absolute Sein das erhabene Ziel alles Wissens ist, und wie die Sittlichkeit des Menschen in dem Maße zur Vollendung reift, als der Mensch sich der Erkenntnis von der absoluten Identität seines Wesens mit dem göttlichen Sein nähert, dafür hätte Fichte einen poesievolleren Ausdruck kaum gewinnen können als in der Sprache jenes indischen Idealismus, der sich auf den Flügeln einer begeisterten Spekulation zur Höhe des von unvergänglicher Klarheit umflossenen göttlichen Geistes erhebt. Die Bilder, in denen Indien uns den Gegensatz des absoluten, in ewiger Ruhe beharrenden göttlichen Geistes und des unaufhörlich zerfließenden individuellen Seins schildert, sind zum Teil Schöpfungen von hoher Kraft.

So ist es ein ganz einzigartiger Lauf, den die indische Spekulation nahm, um zur Vorstellung des absoluten Seins und Denkens zu gelangen. Bedeutsam bleibt die Thatsache, daß ihr das innerste Wesen des göttlichen Seins in der ungetrübten Reinheit des absoluten Denkens aufleuchtete. „Das Sein ist Denken." In dieser Formel glaubte sie die Lösung der erhabensten, aber auch schwierigsten Frage, der Frage nach der Wesenheit Gottes, der Frage nach dem, wodurch Gott *Gott* ist, gefunden zu haben. Das göttliche Sein ist nicht dieses und jenes Sein, es ist das Sein schlechthin. Das aber, was im Gegensatze zum stofflichen Sein schlechthin seiend ist, kann nur in einem Denken bestehen, wo jeder Wechsel vom nicht erkennenden zum erkennenden Subjekt ausgeschlossen ist. Das schlechthin Seiende muß auch das Denken schlechthin sein.

Daß die Spekulation aus dem Begriffe des göttlichen Seins jede Möglichkeit des Andersseins, jeden Wandel von der Potentialität zur Aktualität eliminierte, um im rein geistigen Sein der göttlichen Natur das unbedingte Denken als substantielles Denken hinzustellen, ist eine Errungenschaft, welche den Idealismus der indischen Philosophie vor aller

Philoſophie des morgenländiſchen Altertums auszeichnet. Um ſo greller ſticht der Irrtum ab, der in der Ausführung des Bildes hervortritt, wenn dieſes abſolute Denken ſo gefaßt wird, daß jegliches Objekt des Denkens ausgeſchloſſen wird. Indem die Spekulation von der Annahme ausging, daß dort, wo Subjekt und Objekt unterſchieden würden, ein Übergang vom Nichtſein zum Sein, vom Nichterkennen zum Erkennen ſtattfände, überſah ſie, was Ariſtoteles in der *νόησις νοήσεως* in dem Denken des Denkens als das dem göttlichen Sein eigene Denken hinſtellte. Das göttliche Denken hat ſich ſelbſt zum Inhalt. Es fällt mit dem Gegenſtande zuſammen, und eben darum kann das Denken nicht nach Menſchenart wechſeln. Es giebt ſo wenig ein Objekt, durch das die Potenz des Denkens erſt aktuiert werden müßte, als es eine Urſache giebt, von der das Sein abhängig iſt. Gott iſt das abſolute Denken, indem er ſich ſelbſt zum Gegenſtande hat und in ſeiner eigenen Weſenheit alles Erkennbare erfaßt. Daher kann dieſes Denken von außen nicht veranlaßt werden. Das göttliche Sein iſt „Volldaſein“ und „Volldenken“. Dieſen Gegenſatz menſchlicher und göttlicher Erkenntnis ließ die indiſche Spekulation gänzlich aus dem Auge, und indem ſie Subjekt und Objekt im abſoluten Sein und Denken zuſammenfallen ließ, hob ſie das „Denken“ ſelbſt auf durch den Satz, daß das göttliche Denken kein Objekt haben könne. Denn ein Denken ohne Objekt iſt ein Denken ohne Denken, ein Leben ohne Leben, ein Sein ohne Sein. Und ſo trifft dieſes abſolute Sein, das im reinen Denken den unbedingten Gegenſatz zum „Sein und Nichtſein“ des Urſtoffes darſtellen ſollte, in dieſem Begriffe des ſchlechthin Seienden mit der Urmaterie wiederum enge zuſammen.

Das führt uns auf die Grundwurzel des Irrtums, der den Gottesbegriff zu einem Zerrbild verkehrte. Der Grundirrtum dieſer ganzen Spekulation liegt darin, daß ſie zwiſchen geſchöpflichem und ſtofflichem Sein keinen Unterſchied machte. Was endlich und begrenzt erſchien, das war für ſie ein ſtoffliches Sein. Daß es ein endliches und doch wahrhaft geiſtiges Sein geben könne, wurde vollkommen überſehen. Und ſo war das einzige Streben der Spekulation darauf gerichtet, alles, was begrenzt und wandelbar erſchien, auf das urſtoffliche Sein zurückzuleiten, um alsdann durch Ausſchluß alles deſſen, was eine Eigentümlichkeit der aus dem Urſtoff hervorgehenden Seele war, den Gegenſatz des abſoluten und wahren Weſens aller Dinge zu gewinnen. Die Seele war das Prinzip der Bewegung; die Bewegung erzeugt Gegenſätze und Unterſchiede; daher

ist alles individuelle Sein, das uns umgiebt, daher ist unser ganzes persönliches Sein nur der Ausfluß eines Lebens, dessen Prinzip mit des Menschen wahrem und innerstem Wesen nichts gemein hat. Die Seele, die sich in dem „Ich" als persönliches Sein offenbart, ist nicht unser wahres Wesen. Der Âtman schließt Aham vollständig aus.

Wie aber kommt es, daß der Mensch, obschon er in seinem innersten Sein wesensgleich mit dem göttlichen Sein ist, sich so wenig in dieser Wesensgleichheit mit Brahman erkennt, daß es vielmehr für ihn keine unmittelbarere Thatsache zu geben scheint als die eines persönlichen, von jedem andern verschiedenen Seins? Nichts liegt dem menschlichen Bewußtsein so nahe als das eigenste und innerste Wesen. Man sollte also annehmen, daß der Mensch sich dieser Identität mit dem Brahman immer bewußt wäre, wenn Brahman wirklich sein Âtman ist. Aber an Stelle der Wesensgleichheit erscheint das „Ich", in dem sich der Mensch immer als wandelbar erkennt. Wir leben also in beständiger Täuschung über unser wahres und inneres Wesen. Wie kommt es, daß das Brahman, obschon es das reine Erkennen des Geistes ist, sich in dem Getriebe des Stoffes verliert? Aus welcher Quelle entspringt die Täuschung? Wie kann die Täuschung, die uns gefangen hält, überwunden werden? Das waren Fragen, die sich unmittelbar aus der Lehre von der Einzigkeit und Wesensgleichheit des Brahman-Âtman ergaben. Sie lenkten die Spekulation in jene Richtung, die zur Lehre vom Leiden führte und ihren Abschluß in der erlösenden Erkenntnis des Brahman fand. Damit kommen wir zum letzten und entscheidenden Stadium der spekulativen Forschung. Der Vorstellungskreis, welcher seinen Mittelpunkt in der Einzigkeit des absoluten Geistes hatte, war in allen wesentlichen Elementen bereits ausgebildet, als sich der einzigartige Pessimismus zu entwickeln begann, der mit der Lehre von der Glückseligkeit im Brahman enge verbunden ist.

Drittes Kapitel.

Die Lehre vom Leiden und von der Erlösung.

Die Lehre vom Leiden gehört zu den hervorstechendsten Zügen der indischen Religionsphilosophie. Was die indische Philosophie zu einer Philosophie der Religion gemacht, was der Spekulation das religiöse Gepräge gegeben hat, das ist eben das Ideal jener erlösenden Erkenntnis, die aus dem Strudel der Leiden zum ewigen Frieden im Brahman führen sollte. In diesem Ideal wurde die ganze Fülle des spekulativen Stoffes

von einem neuen Geiſte durchdrungen. Alle Spekulation wird auf das Problem der Erlöſung hingelenkt. Dieſe Richtung hatte die Forſchung nicht urſprünglich. So enge verwachſen die Spekulation ſeit den erſten Anfängen mit dem Kultusleben iſt, ſo war es doch nicht das religiöſe und ethiſche Problem der Erlöſungslehre, das der forſchenden Betrachtung die Bahn des ſpekulativen Denkens wies. Im Vordergrunde ſtand das Problem des Einen und Vielen, das in ſeiner kosmologiſchen Löſung zur Lehre von der individualiſierenden Weltſeele, in ſeiner pſychologiſchen Löſung zur Lehre von der Einzigkeit des abſolut ſeienden und denkenden Geiſtes führte. Dort bildet Aham, das differenzierende „Ich", hier Âtman, das innere Sein und Weſen, den Grundbegriff. Aber es iſt ein Irrtum, daß die Lehre vom Leiden aus der allgemeinen Betrachtung und Unterſuchung des menſchlichen Elendes hervorgegangen ſei. Die Vorſtellung, daß das Leben eine fortgeſetzte Kette von Leiden ſei, iſt vielmehr das unmittelbare Ergebnis jenes Gegenſatzes, der zwiſchen Aham und Âtman, dem individuellen und abſoluten Sein zu Tage trat und im Begriffe des Karman zum Gegenſatz der ſtofflichen und geiſtigen Seele weitergebildet worden war. In der Unterſuchung dieſes Gegenſatzes wendet ſich die Betrachtung den Beziehungen zu, welche zwiſchen Aham und Karman, zwiſchen dem Perſönlichkeitsbewußtſein und der Thätigkeit beſtehen. Die Leben erzeugende Macht des „Ich" wird zur Leiden erregenden Macht. Der Leiden erregenden Macht des Aham wird alsdann die erlöſende Macht des Geiſtes gegenübergeſtellt.

I. Die Lehre vom Leiden.

1. Der Begriff der ſittlichen Schuld und Vergeltung.

Die Lehre vom Leiden, d. h. der von dem Idealismus der indiſchen Philoſophie angenommene Satz, daß alles Leben nur Leiden ſei, geht unmittelbar auf die Lehre vom Karman, d. h. der individuellen Thätigkeit, zurück. Was uns als individuelles Leben in ſeinem Wechſel und Wandel entgegentritt, iſt nichts als Karman, bewegender und bewegter Stoff oder kurzweg Bewegung. Damit war die Vorſtellung eines frei handelnden Weſens, der Begriff eines den ſittlichen Mächten unterworfenen Individuums eliminiert. An die Stelle der ſittlichen Macht trat die phyſiſche Macht des ſich entwickelnden Urſtoffes, an die Stelle des ethiſchen Geſetzes das mechaniſche Geſetz der Bewegung. Alles, was der Menſch thut, iſt ein Ausfluß der im Stoffe ſich ausbreitenden Bewegung. Eine Bewegungsform folgt der andern, eine Thätigkeit erzeugt die andere. Aber in allen

pſychiſchen Erſcheinungen, in allem Wünſchen und Wollen pflanzt ſich nur die eine vom Urſtoff ausgehende Bewegung fort. Dieſe Vorſtellung vom menſchlichen Handeln bedeutete eine Revolution im Gebiete der ſittlichen Begriffe. Denn wie kann dort noch die Rede ſein von ſittlichem Handeln, wo alles nur eine Form der Bewegung iſt? Gute und ſchlechte Handlung, Tugend und Laſter ſind nur Formen des bewegten Stoffes. Wird unter dieſer Vorausſetzung nicht alles Handeln zum Ergebnis des mechaniſchen Zufalls? Das Umgekehrte trifft zu. Indem die Spekulation alle Erſcheinungen innerhalb des individuellen Lebens auf ſtoffliche Vorgänge zurückführte, wandelte ſie die Notwendigkeit des ſittlichen Geſetzes in ein mit unfehlbarer Sicherheit wirkendes Geſetz mechaniſcher Kräfte um. Auf dem Boden der Lehre vom Karman bildete ſich eine ganz mechaniſche Theorie der ſittlichen Schuld und ſittlichen Vergeltung aus. Dieſe Theorie entwickelte den Begriff der Notwendigkeit mit einer bis zu den letzten Konſequenzen durchgeführten Folgerichtigkeit. Das Werk wirkt mit unwiderſtehlicher Gewalt. Jede Handlung des menſchlichen Weſens, mag ſie gut oder böſe, oder wie immer geartet ſein, bringt eine Wirkung hervor, welche ſich in einer neuen Bewegungs- und Lebensform äußert. Das Ergebnis iſt ein mathematiſches, ſo genau, daß kein Moment der Bewegung verloren gehen kann. Das Individuum muß die Wirkung tragen, die Frucht der Handlung auskoſten, kein Reſt kann übrig bleiben. Die „ſittliche" Schuld beſteht darin, daß der Menſch überhaupt eine Handlung erzeugt hat; ob gut oder böſe, das kommt dabei zunächſt nicht in Betracht. Die Baſis der nachfolgenden Vergeltung beruht auf der Handlung als Handlung, auf dem Werk, inſofern es ein Produkt der Bewegung iſt. Mag dieſes Werk mit ſittlichem Maßſtab gemeſſen eine Tugend oder ein Laſter ſein, es bringt mit unwiderſtehlicher Notwendigkeit als Bewegung eine neue Bewegung hervor, die in irgend einer individuellen Daſeinsform zur Erſcheinung kommt. Einen perſönlichen Gott, dem der Menſch für ſeine ſittlichen Handlungen verantwortlich wäre, giebt es nicht. Sittliches Handeln und ſittliche Vergeltung ſind von jedem göttlichen Willen losgelöſt. Wenn von Verantwortlichkeit überhaupt noch die Rede ſein kann, ſo iſt der Menſch ſich ſelbſt verantwortlich zu nennen. Das Geſetz des mechaniſch bewegten Stoffes iſt die Wurzel der ſittlichen Verantwortlichkeit. Die Notwendigkeit der Vergeltung beruht nicht mehr auf der Abhängigkeit von einem lohnenden oder ſtrafenden Gotte; die Vergeltung vollzieht ſich ohne Dazwiſchentreten einer höheren Macht durch jene als Qualität dem Handeln

innewohnende phyſiſche Notwendigkeit und mechaniſche Energie, welche Lohn und Strafe in Geſtalt einer neuen Daſeinsform erzeugt. So bewegen ſich ſittliches Handeln und ſittliche Vergeltung in einem ſteten Kreislauf mechaniſcher Vorgänge innerhalb der Materie.

Hier ſcheinen alle ſittlichen Begriffe umgekehrt zu ſein; die moraliſche Welt iſt auf den Kopf geſtellt. Die ethiſche Macht wird zur phyſiſchen, die phyſiſche zur ethiſchen Macht. In den älteſten Liedern der rigvediſchen Opferlyrik erſcheint die Idee des Sittengeſetzes und der ſittlichen Vergeltung noch in engſter Verbindung mit dem Willen eines ewigen Geſetzgebers und Richters. Das Sittengeſetz wird als eine von Gott geſchaffene Norm beſchrieben. Der höchſte Geſetzgeber für den Menſchen iſt Varuna. Varunas Wille und Gebot begründet die Norm, nach der ſich der Menſch zu richten hat, wenn er nicht der Strafe des zürnenden Gottes verfallen will. Varuna iſt der Wächter und Rächer ſeiner Satzungen; er lohnt und ſtraft je nach Verdienſt. So ſtehen die drei Begriffe: Gebot, Sünde, Vergeltung, in engſter Beziehung zu Varuna als dem Gott der ſittlichen Weltordnung. Das Weſen des ſittlichen Handelns liegt in der Abhängigkeit von dem Willen eines perſönlichen Gottes; dementſprechend erſcheint die Sünde als Übertretung der Satzungen eines göttlichen Willens. Und die Sünde findet als Frevel an der göttlichen Ordnung ihre Ahndung durch Varuna als Richter. Dieſe Stimmung eines wahren Schuldbewußtſeins ſpricht ſich in den Liedern an Varuna aus. Die Sünde iſt das Werk einer freien, frevelnden That. Das Schuldbewußtſein erſcheint als eine Feſſel, welche nur Varunas Gnade löſen kann. Der Sänger fleht Varunas Zorn hinweg. „Löſe auf die Feſſel der Frevel; löſe, o Varuna, von uns den oberſten Strick, löſe den unterſten, löſe den mittleren.“ Deutlich kennzeichnet ſich die Auffaſſung der moraliſchen Abhängigkeit von Varunas Willen in dem Gefühl der Verantwortlichkeit, das aus den Worten des ſchönen Varuna-Hymnus klingt: „Wie ſehr wir auch als Menſchen deinen Wandel, o Varuna, Tag für Tag verletzen, ſo mögeſt du doch nicht dem vernichtenden Morde des Erzürnten, nicht dem Grimme des Feindſeligen uns preisgeben.“ Varuna wird als der allwiſſende Gott geſchildert, deſſen ſpähendes Auge die Tiefen der Waſſer und das Dunkel der Nacht durchdringt. „Der kennt der Vögel Ort, die die Luft durchfliegen, der als Meerbewohner die Schiffe kennt. Er kennt die Monde, er, der den Wandel einhält, die zwölf mit ihren Kindern; er kennt auch den Nachgeborenen. Den Weg des Windes kennt er, des-

weiten, hohen, großen; er kennt, die ob demselben wohnen. Varuna, der den Wandel einhält, hat in den Häusern sich niedergelassen, der Allwissende um zu herrschen. Von hier aus beschaut er alles Jenseitige, denkend, was gethan und noch zu thun. Immerdar möge der Âditya von starkem Geiste uns gute Pfade schaffen, dauern machen unser Leben. Varuna trägt einen goldenen Panzer; er hat glänzendes Gewand. Ringsum seine Späher sitzen." Der Sänger wünscht, daß „Varuna wie eine Kette von ihm die Sünde löse". Er fragt nach dem Grunde der Schuld. „Die Kundigen geh' ich an zu fragen; ein und dasselbe sagten mir auch die Weisen: Dieser Varuna ist dir gram. Was war denn das Vergehen, o Varuna, daß den vorzüglichen, den befreundeten Sänger du töten willst?" Und nun bittet der schuldbewußte Sänger um Vergebung für sich und seine Vorfahren. „Laß uns nach, was unsere Väter Untreues gethan und was wir selbst in eigener Person gesündigt." „Wie ein Sklave" will er künftig seinem Gotte dienen. So hofft er dem drohenden Unheil zu entgehen. „Füge uns, o Gott, infolge dieser Sünde keinen Nachteil zu."

Fortgebildet wird diese Idee in dem Sagenkreise, der Yama als Totenrichter zum Mittelpunkte hat. Hier wie dort, im Bilde des Yama wie im Bilde des Varuna, erscheint das sittliche Gesetz als eine Norm des göttlichen Willens und die Vergeltung als eine vom göttlichen Willen ausgehende Belohnung oder Strafe. Und doch, so tief der Gegensatz scheint, der die mechanische Vorstellung des sittlich Guten und Bösen und ihrer Vergeltung von dem ältesten indischen Vorstellungskreise zu trennen scheint, so ist es doch gerade die Wucht des Opfergedankens, welche immer mehr dahin drängte, im Karman, im menschlichen Werk, jene Macht zu suchen, die mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses die Vergeltung in Gestalt neuer Bewegungsformen erzeugt. Ja, der mechanische Schuld- und Vergeltungsbegriff hat sich durch die vermittelnde Opferidee in direkter Linie aus dem älteren Vorstellungskreis weitergebildet. Denn der Begriff der sittlichen Vergeltung war dort aufs schärfste bereits in der Vorstellung entwickelt, daß jede menschliche Handlung ihre sittlichen Folgen hat. Durch seine Handlungen ist der Mensch der Schöpfer seines Schicksals im Leben und nach dem Tode. Nicht willkürlich gestaltet sich das Leben des Einzelnen in dem Wechsel von Glück und Unglück. Das sittliche Handeln und das aus ihm entspringende Verdienst des Lohnes oder der Strafe bedingt den Lauf des Lebens. Und wenn dieser Lebenslauf sich so grundverschieden entwickelt, so ist das eben auf das sittliche Verdienst zurückzuführen.

Die Vorstellung also, daß die Handlung des Menschen je nach ihrem sittlich guten oder schlechten Charakter einen bestimmenden und zwar einen mit Notwendigkeit bestimmenden Einfluß auf die Geschicke des Menschen im Diesseits und Jenseits ausübe, war vorhanden. Durch seine Handlung, sein Karman, hat es der Mensch in der Hand, sein Leben so oder so zu gestalten. Dem Karman des Menschen wohnte eine moralische Macht inne, welche zur bestimmenden Norm für die lohnende oder strafende Gerechtigkeit wurde. Diese Idee von der unbedingten Wirksamkeit des sittlichen Verdienstes wurde nun unter dem Einfluß der Opfersymbolik zur Vorstellung einer physisch unfehlbar wirkenden Macht weitergebildet. In dem Karman des Opfers wird die Welt als Ganzes und in ihren Einzelgliedern bestimmt. Denn das Opfer ist die schöpferische Potenz, welche die Welt erzeugt, der Grund der ausnahmslosen Notwendigkeit alles Seins und Geschehens. Alle Einzelopfer sind ihrem innersten Wesen nach nur die Fortsetzung jenes urweltlichen Opfers, durch das Prajâpati als schöpferische Kraft sich zum Organismus des Weltganzen entfaltete. Daher pflanzt sich im Karman des Opfers nur die weltzeugende Wirksamkeit des Prajâpati fort. Dieses Karman wirkt mit Notwendigkeit. Das Leben, das sich im makrokosmischen Organismus des Weltganzen und im mikrokosmischen Organismus des Einzelwesens entfaltet, ist das notwendige Ergebnis des im Opfer sich darbringenden Purusha. Dieses Leben ist ein unausgesetzter Prozeß der Bewegung vermöge des natürlichen und unabänderlichen Zusammenhanges von Ursache und Wirkung.

So geht Karman einerseits als Lebensthätigkeit mit natürlicher Notwendigkeit aus der im Opfer sich auswirkenden schöpferischen Urkraft hervor, anderseits wird Karman selbst wiederum zur Quelle einer neuen Bewegung. Im Begriffe des kosmogonischen Karman kam die Vorstellung einer unfehlbar wirkenden Urkraft, einer Macht, die unabhängig von jedem persönlichen Willen ihren weltumspannenden Einfluß ausübt, bereits zu entschiedenem Ausdruck. Wenn wir also nach dem Ursprung der Vorstellung fragen, die uns im Karman, d. h. in der Thätigkeit des Individuums, eine Macht vorführt, deren Wirkungen mit innerer Notwendigkeit eintreten, so müssen wir auf den Grundgedanken der Opfersymbolik, auf die kosmogonische Urkraft des Opfers zurückgehen. Die Naturnotwendigkeit alles Geschehens galt als der unmittelbare Ausfluß des weltwirkenden Opfers. Daraus entwickelte sich der Begriff jenes Karman, das sich unausgesetzt in seinen Folgen fortpflanzt. Ohne Unterbrechung bewegt sich

der Strom des Handelns. Kommt die Bewegung niemals zum Stillstande? Sie kann kein Ende finden. Denn in jedem Werke liegt der Keim einer neuen Handlung. Dadurch entsteht ein Kreislauf von individuellen Handlungen, die sich zu einander wie Samen und Frucht verhalten. Dieser Kreislauf kann ebensowenig stillestehen wie der Kreislauf der Jahreszeiten, wie das erblühende und abwelkende Leben der Natur. Denn geradeso wie die Blüte ihre Frucht, die Frucht ihren Samen hat, aus dem ein neues Pflanzendasein entsteht, so streut jedes individuelle Leben, wenn es zur Blüte sich entfaltet und zur Frucht gereift ist, den Samen eines neuen Lebens aus. Das Leben als Summe aller Einzelhandlungen entwickelt den Keim einer neuen Daseinsform. So war die moralische Notwendigkeit der Vergeltung zu einer physischen gemacht worden. Und aus dieser Idee entstand die Lehre von der Seelenwanderung, die Lehre, daß die Seele, welche Prinzip des Handelns gewesen, sich einen neuen Körper schafft, in den sie eingeht, um die Frucht ihres Handelns zu genießen.

2. Die Lehre von der Seelenwanderung.

Während es in der älteren Epoche Gott war, der das Leben dem Lohn oder der Strafe entsprechend im Diesseits und Jenseits gestaltete, ist es jetzt die zeugende Macht der That selbst, welche die neue Form hervorbringt. Trägerin der That und ihrer Früchte ist die Seele, welche als Prinzip der Thätigkeit die Werke hervorgebracht hat. Verläßt die Seele den Körper, so begleiten sie die Werkfrüchte wie ein Samen, der zu einem neuen Dasein sich entwickelt. In den neuen Körper geht die Seele ein, um in der Wiedergeburt Lohn oder Strafe zu genießen. Sobald die Spekulation einmal zu der Vorstellung gelangt war, daß die Handlung mit Naturnotwendigkeit ihre Folgen trägt, welche das Individuum auskosten muß, lag die Idee der Wiedergeburt nahe.

Es bleibt beim Tode ein Substrat, das Träger des guten und schlechten Karman ist; dieses Substrat ist gleichsam das Feld, in das der Same der früheren Lebensthätigkeit versenkt ist, aus dem ein neues Sein emporwächst. Aus dem Samen der Werke entwickelt sich ein neuer Kreislauf des Lebens. Die Idee der Wiedergeburt und Seelenwanderung war wie von selbst gegeben, sobald die Seele als Trägerin des mit mechanischer Notwendigkeit wirkenden Karman betrachtet wurde. Aber diese Vorstellung als Bestandteil der Lehre vom einen Seienden geht noch unmittelbarer

auf dieſelbe Grundlage zurück, aus der ſich das Karman als weltſchaffende Opferpotenz zum Karman als der alles bezwingenden phyſiſchen und moraliſchen Macht entwickelt hatte.

Die Weltſeele erneuert den Organismus des All im Kreislauf der Jahreszeiten. Was im Frühling erblüht, beginnt im Sommer zu reifen, um vom Herbſte als Frucht gepflückt zu werden, welche ſchon den Samen für ein neues Leben enthält. Die Natur welkt ab, um nach kurzer Raſt zu neuem Leben zu erſtehen. Wie nun das Leben des Makrokosmus ſich in dieſem Kreislauf unausgeſetzt erneuert, ſo hat auch der individuelle Organismus ſeine Phaſen der Entwicklung unter dem belebenden Einfluß der individuellen Seele, ſeinen Frühling, in dem er heranblüht, ſeinen Sommer, in dem er zur vollen Kraft reift, ſeinen Herbſt, in dem der Organismus abwelkt und abſtirbt, bis die Winternacht des Todes die zuſammengebrochene Hülle des Körpers aufnimmt. Die Analogie zwiſchen dem Lebensalter und den Jahreszeiten war gegeben. In den Augen einer Spekulation aber, welche das Leben des makrokosmiſchen und mikrokosmiſchen Organismus auf eine einzige Seele zurückleitet, welche als Weltſeele das All und als Einzelſeele das Individuum zur Thätigkeit bringt, gewann die Analogie eine viel greifbarere und realiſtiſchere Geſtalt. Denn wie es *eine* Seele iſt, welche das Prinzip des Lebens im Organismus des Weltganzen und in dem des Einzelweſens iſt, ſo iſt es auch *ein* Leben, das im Ganzen und im Gliede ſich entwickelt. So wenig daher der Puruſha als Weltſeele mit dem erſterbenden Leben der Natur zu Grunde geht, ebenſowenig ſtirbt er als Einzelſeele mit dem hinwelkenden Körper. In dem Augenblicke, wo das Leben des makrokosmiſchen Organismus ſchwindet, iſt bereits der Same eines neuen Lebens vorhanden, der ſich entwickelt unter dem Einfluß der kosmiſchen Lebenskraft. Wollte nun die Spekulation dieſe Theorie der Einheit von Welt- und Einzelſeele konſequent durchführen, ſo wurde ſie mit zwingender Notwendigkeit dahin getrieben, die Einzelſeele in ähnlicher Weiſe von neuem in den Körper eingehen zu laſſen, wie die Weltſeele in die Natur eingeht, um einen neuen Kreislauf zu entwickeln. Der Same des neuen Körpers war in der Frucht enthalten, welche das abgeſtorbene Leben in dem Werke oder Karman gezeitigt. Die individuelle Seele iſt Trägerin des Samens. So baut ſich die Seele als Prinzip des Lebens einen neuen Körper. Und in dieſem Körper entwickelt ſich ein Leben, deſſen Einzelheiten beſtimmt werden durch das in dem „Samen“ konzentrierte „Verdienſt“ des vergangenen Lebens.

Der Prozeß erneuert sich so lange und so oft, als es ein Leben giebt, das Thätigkeit entwickelt. „Wie eine Raupe, nachdem sie zur Spitze des Blattes gelangt ist, einen andern Anfang ergreift und sich selbst dazu hinüberzieht, so auch die Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen losgelassen hat, ergreift sie einen andern Anfang und zieht sich selbst dazu hinüber." Das vorausgehende Leben bestimmt den Charakter der nachfolgenden Daseinsform. Denn „je nachdem der Mensch handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren; wer Gutes that, wird als Guter geboren, wer Böses that, wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges Werk, böse durch böses. Darum fürwahr heißt es: Der Mensch ist ganz und gar gebildet aus Begierde; je nachdem seine Begierde ist, danach ist seine Einsicht; je nachdem seine Einsicht ist, danach thut er das Werk; je nachdem er das Werk thut, danach ergeht es ihm".

„Wer angelangt zum Endziele der Werke, die er hier begeht, der kommt aus jener Welt wieder zu dieser Welt des Werkes zurück."

Wann wird der Kreislauf enden? Da jede That neuen Lebenssamen hervorbringt, so setzt sich die Bewegung von That zu That, von Leben zu Leben fort. Es scheint kein Ende des Wechsels von Freud und Leid zu geben. Das Handeln wird zu einer Fessel, die uns immer von neuem an die wechselvollen Geschicke und Gegensätze des Daseins kettet. Als Stätte der Vergeltung ist und bleibt das Leben nur ein Schauplatz der Leiden; denn auch die höchste Freude, die genossen wird, kann zur Quelle des tiefsten Leides werden. Wie ein Fluch begleitet die Macht des Karman das individuelle Leben. Niemals, so scheint es, kann sich der Mensch dem Handeln, niemals den Wirkungen des Handelns entziehen. Ewig bleibt er ein Sklave, mit den Ketten der eigenen individuellen Thätigkeit an den Kreislauf des Lebens gefesselt. Hier liegen die Wurzeln jener Lehre vom Leiden. Das Leben wird zum Leiden durch die Macht des Karman. Und dieses Leiden wächst in dem Maße, als sich der Mensch der rastlos schaffenden Thätigkeit überläßt. Von der Leidenschaft wird der Mensch hin und her getrieben. Aus der Thätigkeit, aus dem Drang nach Handeln entspringen die wilden Gegensätze. Denn der Mensch kann die Güter, nach denen er strebt, nicht ohne Kampf erringen. In diesem Kampfe aber wird er von einem Gegensatze in den andern geschleudert. Ehre wechselt mit Schande, Armut mit Reichtum, Leid mit Freude. Über dem individuellen, in den sinnenfälligen Erscheinungen des Reichtums und des Glückes, der Ehre und der Schönheit sich kundgebenden Leben lagert nur

die dunkle Nacht des Leidens. Je mehr ſich das Individuum in den Strudel des Lebens und des Genuſſes verliert, deſto dichter und düſterer wird ringsum dieſe Nacht. So lange der Strom der Thätigkeit nicht gehemmt wird, kann auch die Quelle der Leiden nicht verſiegen. Wie aber kann der Strom des Handelns zum Stillſtande gebracht werden? Mit dieſer Frage wandte ſich die Spekulation dem Problem der Erlöſung aus dem Leiden zu?

Karman empfängt ſeine Ergänzung im Begriffe des Nirvâna. Wirkt ſich im Karman die Macht des „Ich" aus, ſo erliſcht ſie im Nirvâna. Daher ſind Karman und Nirvâna korrelate Begriffe einer in ſich abgeſchloſſenen Lehre vom Leiden und von der Erlöſung.

II. Die Lehre von der Erlöſung.

Indem die Spekulation den Urſachen des Leidens nachging, kehrte ſie zur Grundurſache des Lebens zurück. Die ſchaffende Potenz des Lebens war jene individualiſierende Macht des „Ich" geweſen. Dadurch, daß das weltbildende „Ich" ſich in die einzelnen „Ich" ſpaltete, entſtand jenes Leben, das in den individuellen Daſeinsformen ſich verkörpert. Im „Ich" alſo liegt die Quelle des Lebens, und in demſelben „Ich" die Quelle des Leidens. Der tiefſte Grund, aus dem immer neues Leben quillt, iſt die Wahnvorſtellung, daß jenes Sein, das ſich im Perſönlichkeitsbewußtſein, im „Ich" offenbart, das wahre Sein des Menſchen ſei. Von dieſer Wahnvorſtellung des „Ich" beſtrickt, ſtürzt ſich der Menſch immer von neuem in das Leben. Ganz mit dem „Ich" verwachſen, ſucht der Menſch nach Befriedigung alles Begehrens, alles Wünſchens. Durch dieſe Vorſtellung des „Ich" findet ſich der Menſch unausgeſetzt in Selbſttäuſchung über ſein eigenes und wahres Weſen. Indem das „Ich" den abſoluten Geiſt, der die ungetrübte Reinheit des Seins und Denkens darſtellt, verdeckt, wird es zur Quelle jener tiefen Unwiſſenheit, die den Menſchen in den widerſtreitenden Gegenſätzen des Lebens gefeſſelt hält.

Die Täuſchung über des Menſchen wahres Weſen iſt das eigentliche Unglück des Individuums. In dieſer Unwiſſenheit beſteht das innerſte Weſen ſeines Leidens, darin das Weſen der „Sünde". Eine Sünde im eigentlichen Sinne kann es ja nicht mehr geben. Das „ſittliche" Weſen des menſchlichen Handelns beſteht darin, daß es die einzige und wahre Weſenheit in uns mit einem Wahnbild umgiebt, das uns verleitet, unſer wahres Sein in jenem perſönlichen, durch das „Ich" differenzierten Weſen

zu suchen. Diese Wahnvorstellung des „Ich" ist die Sünde. Sünde als Übertretung eines Sittengesetzes besteht nicht mehr. Es giebt nur mehr ein falsches Wissen, die Wahnidee eines persönlichen und individuellen Seins. Das ist die Sünde, die „sittliche" Anomalie. Durch die Wahnvorstellung des „Ich" wird der Mensch von dem göttlichen Sein, das seine wahre Wesenheit bildet, abgezogen. Indem der Mensch den irdischen Gütern nachstrebt, folgt er nur dem Durste und Drange des in ihm wohnenden „Ich", und dadurch entfernt er sich immer mehr von seinem, dem Brahman wesensgleichen Sein. Eine Sünde sind die aus der Leidenschaft entspringenden Anordnungen des Lebens nicht etwa, weil sie im Widerspruch mit einem göttlichen Gebote stehen, sondern einzig und allein, weil durch sie der Mensch in dem Wahne bestärkt wird: „Ich" bin es, dem Ehre und Reichtum, Glück und Freude zu teil werden. Dieses Wahnbild entzündet immer von neuem die Leidenschaft, aus der Leidenschaft erwächst neues Handeln, aus dem Handeln neuer Same der guten und bösen Werke, aus dem Samen ein neuer Kreislauf des Lebens. So lange sich also ein „Ich" im Menschen regt, kommt der Kreislauf des Lebens nicht zum Stillstande. So lange das „Ich" nicht entwurzelt ist, setzt die Thätigkeit in Karman jenes täuschende Spiel fort. Die Wiedergeburt der Seele in einem neuen Körper eröffnet ein neues individuelles Leben des persönlichen Bewußtseins, durch das der Mensch in dem Wahne bleibt, er sei es, der handle und leide, und der alle die verschiedenen Wandlungen des Lebens durchmache. Erlösung winkt nur dem, der sich als wesensgleich mit dem einen göttlichen Sein erkennt. In dieser Vorstellung war die Idee der erlösenden Erkenntnis ausgesprochen, jenes Wissens, das die Macht des Wahnbildes vernichtet und dem aus dem Getriebe der Leidenschaften hervorgehenden Leid des Lebens ein Ende macht.

Die Erlösung ist ein Zustand der vollkommenen Vernichtung alles Verlangens. „Wenn alle Leidenschaft erlischt, die in des Menschen Herz glüht, dann wird der Sterbliche unsterblich. Schon hier erlangt er das Brahman. Wie eine Schlangenhaut ohne Leben auf einem Ameisenhaufen liegt, so liegt dann auch der leblose Körper da." „Aber das Körperliche, das Unsterbliche, das Leben ist das Brahman. Es ist der aus Erkenntnis bestehende, in dem Herzen innerlich leuchtende Geist." „Durch das Brahman", so sagt eine andere Stelle, „ist der Geist über das Verlangen erhaben, frei vom Übel und ohne Furcht." Nur zeitweise ist des Menschen Wesenheit „mit den Übeln verbunden". Es giebt keine Übel mehr, sobald

der Menſch die Weſensgleichheit mit Brahman erkennt. „Wer den ewig jungen, niemals alternden Âtman erkennt, den beſchleicht keine Todesfurcht mehr.“ Denn das Brahman iſt der Ort der ſeligen Ruhe, die Stätte des Friedens, wo jeder Gegenſatz ſchweigt. Alles, was der Menſch hofft oder fürchtet, liebt oder haßt, iſt im Brahman aufgehoben. Bereits in dieſem ſterblichen Körper hat der Menſch den Zuſtand des vollkommenen Aufgehens im Brahman durch den Kampf gegen das „Ich“ erreicht. Der Kampf beſteht in der Losreißung von aller Anhänglichkeit an die Güter, welche die Sinne darbieten. Die Begierde muß ertötet, die Luſt erſtickt werden. Wohl ſucht man die Vereinigung mit dem Brahman durch Opfer und Almoſen, durch Faſten und andere Kaſteiungen zu erreichen. Aber nur die Erkenntnis des Âtman, welche in der Abkehr von allem, was das Leben bietet, gewonnen wird, bringt die ſelige Ruhe des Brahman. „Der Âtman iſt frei von Verlangen, im Beſitze alles Verlangten, nicht lockt ihn das Verlangen nach irgend etwas: Durch Wiſſen ſteigen ſie aufwärts, dorthin, wo das Verlangen ſchweigt; nicht Opfergabe reicht dorthin, nicht Buße des Nichtwiſſenden. Denn nicht kann jene Welt durch Opfergaben, nicht durch Askeſe erlangen, wer ſolches nicht weiß. Denn nur dem ſolches Wiſſenden gehört jene Stätte.“

Wenn dieſe Erkenntnis dem nach Erlöſung Strebenden aufleuchtet, dann ſchwindet aus ihm alle Gegenſätzlichkeit, jede Unterſcheidung. Er iſt ohne Verlangen: weder Gutes noch Böſes haftet an ihm. Damit hat die Spekulation jenes Glückſeligkeitsideal erreicht, das uns im Nirvâna entgegentritt. Denn Nirvâna bedeutet eben das Erlöſchen aller aus der Anhänglichkeit an das „Ich“ erzeugten Begierden. Im Zuſtande des Nirvâna gewinnt der Vollendete jene vollkommene Ruhe des Gemütes, welche durch nichts mehr geſtört werden kann. Er hat alle Gegenſätze in der Erkenntnis des Geiſtes überwunden. Klar und beſtimmt zeichnet ſich die dem Nirvâna zu Grunde liegende Idee in folgenden Sätzen:

„Wer ſolches weiß, den überwältigt nichts, mag er Böſes oder Gutes gethan haben; er überwältigt das Gute und das Böſe; ihn reuet nicht, was er gethan oder unterlaſſen hat.

„Darum, wer ſolches weiß, der iſt beruhigt, bezähmt, entſagend, geduldig und geſammelt; nur in ſich ſelbſt ſieht er das Selbſt, alles ſieht er an als das Selbſt; nicht überwindet ihn das Böſe, er überwindet alles Böſe; nicht verbrennt ihn das Böſe, er verbrennt alles Böſe; frei von

Bösem, frei von Leidenschaft und frei von Zweifel wird er ein Brâhmana, o König, er, dessen Welt das Brahman ist."

Der nach Erlösung Suchende muß dahin streben, daß die Triebkraft des „Ich" und aller im „Ich" wurzelnden Leidenschaften entwurzelt werden. Solange dieses Stadium der Loslösung nicht erreicht ist, erneuert sich immer das Leben. In dem Augenblicke, wo er sich in voller Identität mit Brahman erkennt, brechen die Ketten, die ihn an das Leben fesselten.

In dieser Erkenntnis wurde die erlösende Macht gefunden. Den Weg zu der erlösenden Erkenntnis bahnte die Losreißung von allen Genüssen des Lebens an. Wie nahe die Spekulation dem Glückseligkeitsideal des klassischen Idealismus gekommen ist, bezeugt das Bild des von Heimat und Hof, von Reichtum und Genuß sich losreißenden Muni, der zu jener Heimat, welche das Brahman ist, als Pilger hinstrebt. „Wer den Âtman erkannt hat, der wird ein Muni. Zu ihm wallen jene Pilger, die sich nach der Heimat sehnen." Dann heißt es weiter: „Dieses wußten die Altvordern, wenn sie nicht nach Nachkommenschaft begehrten, und sprachen: ‚Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist.' Und sie standen ab von dem Verlangen nach Kindern, von dem Verlangen nach Besitz, von dem Verlangen nach der Welt und wanderten umher als Bettler. Denn Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach Besitz, und Verlangen nach Besitz, ist Verlangen nach der Welt; eines wie das andere ist eitel Verlangen."

In diesem Bilde des der Welt entsagenden Weisen finden sich bereits die hervorstechendsten Züge vereinigt, welche das Wesen des dem Nirvâna zustrebenden Yogin ausmachen. Die Spekulation ist bereits zu der Formel vorgedrungen, welche sagt, daß es für den Erlösten weder Vater noch Mutter, weder König noch Diener, weder Brahmane noch Candâla giebt. Wie kraß diese Auffassung sich geltend macht, welche jeden *sittlichen und sozialen* Unterschied aufhebt, zeigen die Worte: „Dann ist der Vater nicht Vater und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter, die Veden nicht Veden; dann ist der Dieb nicht Dieb, der Mörder nicht Mörder, der Candâla nicht Candâla, der Paulkasa nicht Paulkasa, der Asket nicht Asket, der Büßer nicht Büßer; dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen; dann hat er überwunden alle Qualen seines Herzens. Wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht; denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein

Zweites außer ihm, kein anderes, von ihm Verſchiedenes, das er ſehen (riechen, hören, fühlen) könnte.

„Denn nur, wo es ein zweites Sein giebt, ſieht einer den andern, riecht einer den andern, ſchmeckt einer den andern, redet einer zum andern, hört einer den andern, denkt einer an den andern, fühlt einer den andern, erkennt einer den andern.“

Das innerſte Weſen der Glückſeligkeit beſteht alſo in jener vollſtändigen „Iſolierung“, welche das dem Brahman beigelegte Kaivalyam, „Einzigkeit“, ausdrückt. Den Gegenſatz dazu bildet das individuelle Sein. Zu dieſer „Einzigkeit“ findet der Menſch den Weg zurück, wenn er ſich losreißt von dem Wahnbilde des „Ich“. Sich vom Wahnbilde des „Ich“ befreien, heißt den Leiden entfliehen. Den Ahamkâra, das „individualiſierende Prinzip“, eliminieren, heißt den Weg zum wahren Sein zurückfinden. Der Ausſchluß des „Ich“ vollzieht ſich bei jedem Individuum, dem die Erlöſung zu teil wird, im Nirvâna, und ſo wird Nirvâna zum Ideal der Glückſeligkeit, zum Ideal der Erlöſung. Der Weg zum Nirvâna öffnet ſich in der Erkenntnis des Geiſtes. „Nur wer den höchſten Geiſt *erkennt*, der entrinnt dem Reiche des Todes.“ „Der Âtman iſt der Pfadfinder; wer den Âtman findet, der wird durch das verderbliche Karman nicht mehr befleckt.“ Denn im Brahman iſt jede Beziehung zum Leben aufgehoben. „Das Brahman wird nicht erhöht durch gute Werke, nicht erniedrigt durch ſchlechte.“ Das im Nirvâna aufleuchtende Sein liegt „jenſeits vom Guten und Böſen“. Über dieſes ethiſche Ideal iſt der indiſche Idealismus zu einem höheren Ideal der Glückſeligkeit nicht vorgedrungen. Während der göttliche Geiſt in der ungetrübten Reinheit des Seins und Denkens als Inbegriff der höchſten Ruhe und Seligkeit erſcheint, in der jede Form des individuellen Seins erloſchen iſt, iſt es die *Natur*, welche unausgeſetzt aus ihrem ſchöpferiſchen Urgrund die Mannigfaltigkeit der individuellen Erſcheinungsformen hervorbringt kraft des weltbildenden „Ich“, das in immer neuen Wandlungen ſich zeugend fortpflanzt. Durch das individuelle Sein der Stoffwelt wird der abſolute Geiſt verhüllt. Er verliert ſich ſcheinbar in das Getriebe der Welt. Aufgabe alles Erkennens iſt es, den Menſchen vom Wahn eines individuellen Seins zu befreien; und in dem Augenblick, wo die Erkenntnis aufleuchtet: „Ich bin nicht ich“, da winkt ihm in wunderbarer Klarheit das ſelige Eiland, in welchem alle Arbeit ihre Ruhe, jeder Kampf und Gegenſatz ſeinen Frieden und ſeine Verſöhnung findet. Die Erhebung des Geiſtes wird zur Flucht in das Gedankenland

des absoluten Seins, zum Fluge in eine Sphäre, für welche dem Menschen jede Sprache und jeder bildliche Ausdruck fehlt.

Es ist nun von hohem Interesse, wie die indische Spekulation um Jahrtausende jener seltsamen Idee Schellings vorausgeeilt ist, die in unsern Tagen wie ein aufleuchtender Meteor vorübergehend die spekulativen Geister fesselte. Jene Wesensgleichheit, welche der indische Idealist zwischen göttlichem und menschlichem Sein in der Einheit vom Brahman und Âtman entdeckt, findet Schelling in dem Wesen des Absoluten als die „durchaus reine und ungetrübte Identität", als die absolute Einheit, in der „nichts von dem andern unterscheidbar, da in ihr alles vollkommen und selbst absolut". Dieses reine und ungetrübte Sein wird durch den aufsteigenden Bildungsprozeß der Natur zu einer alle Stufen des individuellen Seins umfassenden Welt entfaltet; in sich unwandelbar, scheint es alle Wandlungen des belebten Stoffes durchzumachen. Aber dieser Wandel und Wechsel ist eben nur Schein. Durch die Erkenntnis kehrt das eine und absolute Sein wiederum zu sich selbst zurück, nachdem es durch den täuschenden Wahn des empirischen „Ich" einen Augenblick in der Mannigfaltigkeit verloren war. Das absolute Sein ist das Zentrum, und der Entwicklungsprozeß der Welt umfaßt zwei Hauptpartien: „die Entfernung der Menschheit von ihrem Zentrum und die Rückkehr zu ihm". Ein bedeutsamer Unterschied jedoch waltet vor. Die „Natur", welche sich im Schellingschen Idealismus zu einem bloßen Worte verflüchtigt, wird im indischen Idealismus zum schöpferischen Urgrund der Welt, zur realen Quelle, aus der unausgesetzt jenes individuelle Sein fließt, das in dem Bewußtsein des „Ich" das Wahnbild eines trügerischen, leidvollen Seins um den einen absoluten Geist spinnt. Der Idealismus gipfelt in dem Gegensatz des Urgeistes und des realen Urstoffes. Und die reale Macht der urstofflichen Seele ist es, die im Nirvâna erlischt. Nirvâna setzt also den Dualismus jener doppelten Seele voraus, der sich allmählich aus dem Gegensatz von Gott und Welt, von Geist und Natur herausgebildet hatte. Als Ideal der Erlösung geht es aus dem kosmologischen und psychologischen Bildungsprozeß hervor, den die indische Spekulation durchlaufen hat, um im Brahman das eine und einzige Wesen aller Dinge als das absolute Sein und Denken zu gewinnen.

Durch den inneren Zusammenhang mit der Opfermystik gewinnt Nirvâna die höchste Bedeutung für das Gesamtbild des indischen Idealismus. Denn es ergiebt sich daraus, daß auch die buddhistische Lehre vom Leiden

und der Erlöſung nichts weniger als das Produkt einer neuen und ſelbſtändigen Spekulation iſt. Man mag nach der „pſychologiſchen Wurzel“ des buddhiſtiſchen Nirvâna-Begriffes ſuchen. Dieſe Wurzel wird aber nur auf dem Boden jener Spekulation entdeckt, die in der weltſchaffenden Opferkraft des Brahman die Vorſtellung der einen zur Welt ſich ausbreitenden Seele ausbildete und von dort aus ſich zur Höhe des im Brahman gipfelnden abſoluten Seins und Denkens erhob. Wenn wir nach den Faktoren fragen, unter deren Einfluß ſich jene weltzeugende Macht des „Ich“ entwickelte, die den Menſchen in den Strudel des Lebens und Leidens zieht, ſo müſſen wir bis in jene älteſte Epoche der Spekulation zurückgehen, die ihren Urſprung im Opfergedanken hat. Die pſychologiſchen Wurzeln des Nirvâna liegen in dem Vorſtellungskreiſe, der ſein Zentrum in dem Âtman, d. h. in der Weſenseinheit des göttlichen und menſchlichen Seins, hat. Die ganze Entwicklung, welche zum Begriffe des in unbedingter Iſoliertheit beſtehenden einzigen, rein geiſtigen Weſens führte, ging voraus. Sie war abgeſchloſſen, als das Problem des Leidens innerhalb der Philoſophie auftauchte. Nirvâna bleibt unverſtändlich ohne jenen Gegenſatz, in welchem die Geſamtheit des begrenzten und individuellen Seins als Produkt einer realen Urmaterie dem göttlichen Urgeiſt gegenübergeſtellt wurde. Zu dem konkreten Begriffe der Glückſeligkeit, wie ihn der buddhiſtiſche Idealismus im Nirvâna aufſtellt, wäre es nie gekommen, wenn ihm nicht die Spaltung des Seelenbegriffes in eine abſolute und empiriſche Seele vorausgegangen wäre. Erſt mußten Aham und Âtman, das individuelle „Ich“ und das göttliche Sein, als abſolut ſtoffliche und abſolut geiſtige Seele einander gegenübertreten. Dann konnte die Frage kommen: Welche Macht hält das wahre Weſen aller Dinge, das identiſch mit dem göttlichen Sein iſt und von keinem Schatten der Materialität berührt wird, im Bereiche des Stoffes gefeſſelt? Im Anſchluß an dieſe Frage entwickelte ſich die Lehre vom Leiden, und zwar nicht in einer ganz allgemeinen Form, ſondern gleich in der konkreten Geſtalt, die in dem Begriff des mit mechaniſcher Notwendigkeit wirkenden Karman hervortritt. Das „Ich“ wird als Wurzel jenes Handelns erkannt. In der Frage: Wie kann dieſe leben- und leidenerregende Macht des „Ich“ entwurzelt werden? entwickelte ſich erſt das Problem des Nirvâna. Pſychologiſch ſind alſo die Wurzeln des in ihm ausgebildeten Glückſeligkeitsideals. Aber es iſt die Pſychologie, die auf dem Gegenſatz der abſoluten und empiriſchen Seele, auf dem Doppelbegriff von Âtman und Aham beruht. Daher liegt denn auch die ent-

scheidende Phase des indischen Idealismus und überhaupt der gesamten indischen Philosophie in jenem Stadium der Spekulation, wo der Begriff der Seele sich im Prâna und Âtman spaltet, und zwar so, daß Prâna als Aggregat aller Lebenskräfte das Prinzip des Lebens und der Bewegung im Menschen wird, Âtman aber als rein geistiges Sein das wahre Wesen des Menschen darstellt. Die Lehre vom Âtman und die Lehre vom Nirvâna bilden daher Elemente jenes einen Bildungsprozesses, der sein erstes Stadium in dem Ursprung und Ausbau der Schöpfungstheorie, und sein zweites Stadium in der Lehre von Gott und der Glückseligkeit in Gott durchläuft. Dort ist der Demiurgos, hier die Seele der Mittelpunkt.

Sobald wir Prajâpati in seinem kosmologischen Grundcharakter als die weltbildende Urkraft in den Mittelpunkt der Schöpfungstheorie stellen, da erhellen sich sofort die Umrisse des Schöpfungsbildes der klassischen Epoche. Und wenn auch zwischen der schöpferischen Urkraft des älteren Idealismus und der des klassischen Idealismus noch ein ziemlich beträchtlicher Zeitraum intensiv fortschreitender Spekulation liegt, so giebt sich doch in voller Klarheit die Bahn zu erkennen, auf der die Spekulation weiterschritt, bis sie ihren Abschluß in der Lehre von der absoluten und empirischen Seele fand. Wie der Demiurgos des klassischen Idealismus eine unmittelbare Weiterbildung des Prajâpati, die Prakriti eine konsequente Durchführung des „Seiend-Nichtseienden" ist, aus dem Prajâpati hervorgeht, hat sich bereits aus den angedeuteten Analogien überzeugend ergeben. Nicht anders steht es mit den Einzelbegriffen und -prinzipien. Es mag in einzelnen Fällen noch schwer sein, die Stelle zu finden, wo die Brücke von der in der Opfermystik bezeugten Phase des Idealismus zu einem bestimmten Begriffe des klassischen Idealismus hinüberführt. Im großen und ganzen erscheinen die Übergänge so klar und bestimmt, daß sich ein einheitliches Entwicklungsbild in den Beziehungen zwischen älterem und klassischem Idealismus entwerfen läßt. In ein ganz anderes Licht tritt die Erlösungslehre, sobald sie im Zusammenhange mit der von Prajâpati ausgehenden Entwicklung betrachtet wird. Denn es ist alsdann nicht mehr notwendig für die Lehre vom Leiden, welche doch die Basis der Erlösungslehre bildet, einen von dem Einheitsgedanken ganz fernliegenden Ursprung zu suchen. Es zeigt sich, daß die Lehre vom Leiden ihren Grund in einer Seelenwanderungstheorie hat, die sich durch den vermittelnden Begriff des Karman oder der Thätigkeit und ihrer Früchte unmittelbar aus dem Ideenkreis herleitet, dessen Mittelpunkt Prajâpati ist. Mit einem Schlage ändert sich

das Bild des Entwicklungsprozeſſes, ſobald Prajâpati in den Vordergrund rückt. Darin liegt die unvergleichliche Bedeutung des Begriffes für die Geſchichte des klaſſiſchen Idealismus. Die Hauptaufgabe dieſer Geſchichte liegt in dem Nachweis, wie die Philoſophie zu dem einzigartigen Erlöſungsideal gelangte, das im Begriffe des Nirvâna ausgebildet wurde.

Viertes Kapitel.

Urſprung der Wiſſenſchaft vom abſoluten Geiſte.

I. Die Revolutionshypotheſe.

Sobald man die Wiſſenſchaft vom abſoluten Geiſte (âtmavidyâ) im Rahmen der liturgiſchen, ſymboliſchen, ſpekulativen Entwicklung des Brahman betrachtet, ſpringt das Unhaltbare der Anſicht in die Augen, daß die im Einheitsgedanken gipfelnde Brahmavidyâ als Reaktion und in Oppoſition zum liturgiſchen Kultus entſtanden iſt.

Deuſſen[1] hat von einer „geiſtigen Revolution gegen den brahmaniſchen Zeremonialkultus“ geſprochen, die den ſtarren Werkkultus (karma) durch die freiere Auffaſſung erſetzen wollte, daß „jeder Menſch, mithin auch jeder Çûdra, eine Verkörperung des Âtman iſt und durch Innewerden dieſer Wahrheit der Erlöſung teilhaftig wird“. Ja die Anfänge der neuen Wiſſenſchaft ſollen nicht einmal im Kreiſe der berufenen Hüter des alten religiöſen Erbes, der Brahmanen, ſondern unter den Adelsgeſchlechtern, bei den Kſhatriyas, zu ſuchen ſein. Die Lehre vom Âtman als dem Prinzip der Welt ſei „in Oppoſition zu dem brahmaniſchen Ritualweſen von den Kſhatriyas gepflegt und fortentwickelt“ worden, „unter Ausſchluß der Brahmanen“, ſo daß „dieſe Lehren vom Âtman ihnen gefliſſentlich vorenthalten wurden“.

Die Widerſprüche, welche dieſe Auffaſſung in den Bildungsprozeß des religiös-philoſophiſchen Lebens hinträgt, liegen auf der Hand.

Wie ſoll man es erklären, daß ſpekulative Begriffe, welche von früheſter Zeit die ausgeſprochen prieſterlichen Denkmäler beherrſchen, außerhalb des prieſterlichen Standes entſtehen, und zwar ſo, „daß die Brahmanen lange Zeit hindurch nicht in den Beſitz dieſer Lehren gelangt ſind“? Oder ſind Rigveda und Atharvaveda nicht ureigene Produkte prieſterlichen Schaffens? Deuſſen ſelbſt muß bezüglich des Wiſſens vom abſoluten Geiſt

[1] A. a. O. I, 166; II, 17 ff.

einräumen, daß sich „die allmähliche Entstehung durch die Hymnen des Rigveda und Atharvaveda verfolgen" läßt? Wie also ist es denkbar, daß diese Lehre „in Opposition zu dem brahmanischen Ritualwesen" als eine „geistige Revolution gegen den brahmanischen Zeremonialkultus ursprünglich in Kshatriya-Kreisen entstanden und genährt" worden sei? Der Widerspruch, der in der ganzen Oppositions- und Revolutionstheorie liegt, tritt nur um so greifbarer hervor, wenn an einer späteren Stelle zugegeben wird, daß „die ersten Urheber Brahmanen gewesen sein mögen", dann aber sei diese Lehre (obschon sie in den Kreisen der Brahmanen entstanden!) „zunächst nicht in den Kreisen der Brahmanen, sondern in denen der Kshatriyas aufgenommen und gepflegt und von den Brahmanen erst späterhin übernommen worden". Also zuerst entsteht „die Lehre vom Âtman als dem Prinzip der Welt" in den Schulen der Brahmanen; dann kommt man in den Kreisen der Brahmanen plötzlich zur Einsicht, daß sie „Urheber einer dem ganzen vedischen Ritualwesen so schroff gegenüberstehenden Âtman-Lehre" nicht sein dürfen. Der Vater verleugnet den unnatürlichen Sohn und setzt ihn vor die Thür. Die Kshatriyas erbarmen sich des ausgesetzten Kindes, nehmen es auf und pflegen es. Unter ihrer sorgsamen Pflege blüht die Geisteslehre immer herrlicher heran und entfaltet in ihrem kräftigen Wachstum ungeahnte Vorzüge. Nun wollen die Brahmanen den verstoßenen Sohn, der sich so prächtig entwickelt, wieder zu dem ihrigen machen. Lange Zeit hindurch ist ihr Bemühen vergebens. Die Lehren vom absoluten Geiste, „nach denen sie sich doch sehr begehrlich zeigen, werden ihnen geflissentlich vorenthalten". „Unter Ausschluß der Brahmanen", im Kreise der Adelsgeschlechter, gedeihen sie, bis es zuletzt den Priestern doch gelingt, ihrer habhaft zu werden. „Diese nahmen die neue Âtman-Lehre, so sehr dieselbe auch im Grunde mit dem vedischen Götterkultus und dem brahmanischen Ritualsystem in Widerspruch steht, mit Begierde auf, verwoben sie durch allegorische Umdeutung mit der rituellen Tradition und gliederten sie dem Lehrpensum ihrer Schulen an." Als „Geheimlehre" wurde dann „die neue Erkenntnis in ganz kurze, dem Eingeweihten verständliche Worte oder Formeln gefaßt". Ursprünglich waren diese Formeln oder Upanishads „unter Ausschluß der Öffentlichkeit" im alleinigen Besitz des Kshatriya gewesen. Jetzt aber „nahmen die Brahmanen die neue Lehre als ihr Privilegium in Anspruch", und damit beginnt die eigentliche Geschichte der Wissenschaft vom absoluten Geiste. Denn „den geeigneten Boden für ihre gedeihliche Fortentwicklung fanden

dieſe Lehren erſt dadurch, daß ſie aus den Kreiſen des Kſhatriyas, in welchen ſie urſprünglich heimiſch waren, zu den ein feſtes Syſtem ſchulmäßiger Tradition beſitzenden Brahmanen übergingen".

Dieſe Lebens- und Leidensgeſchichte klingt etwas romantiſch! Im Kreiſe der Brahmanen entſtanden, wird die Wiſſenſchaft vom Einen und Abſoluten zuerſt verkannt und ausgewieſen, dann „ſehnſüchtig" zurückbegehrt, und endlich im Anſchluß an ein „feſtes Syſtem ſchulmäßiger Tradition" zur „gedeihlichen Fortentwicklung" gebracht.

Daß innerhalb des grundherrlichen Adels die philoſophiſche Forſchung die eifrigſte Pflege fand, iſt bekannt. Es kann in der That nicht bezweifelt werden, daß die Kſhatriya an dem philoſophiſchen Leben der Zeit einen hervorragenden Anteil nahmen. Schon die älteſten Urkunden der Philoſophie führen uns Könige und Königstöchter vor Augen, die bei den philoſophiſchen Kämpfen in ſiegreichen Wettbewerb mit den brahmaniſchen Philoſophen treten. Ludwig ſpricht mit Recht von einem allgemeinen Drang, „der ſich nicht auf die Brahmanen beſchränkte, von ihnen auch nicht eingeengt werden konnte, ſich mit den Fragen der höchſten Metaphyſik, in denen auch z. B. König Janaka eine große Rolle ſpielt, zu beſchäftigen. Könige ſind es, welche die Brahmanen über das Weſen und den Unterſchied von Geiſt und Materie belehren". Aber von dort bis zu einer „Geheimlehre", welche „unter Ausſchluß der Öffentlichkeit" von den Kſhatriya „in ganz kurze, dem Eingeweihten verſtändliche Worte oder Formeln gefaßt" wird und als Upaniſhad in ihrem alleinigen Beſitz verbleibt, iſt noch ein weiter Schritt. Wenn der Adel an der philoſophiſchen Spekulation einen ſo lebhaften Anteil nimmt, ſo folgt er hier nur dem mächtigen Zuge des künſtleriſchen und wiſſenſchaftlichen Lebens, der das Zeitalter der Opfermyſtik durchdringt. Die Quelle dieſes Strebens und Ringens liegt jedoch auf dem Boden des von dem prieſterlichen Stande entwickelten Opferweſens. Wir ſehen, daß alle jene Wiſſenszweige, die Indien ſchon in früher Zeit zu einer blühenden Entwicklung brachte, als Sakralwiſſenſchaften aus dem Kultusleben hervor gehen und im Dienſte des Kultus ſtehen, bevor ſie ſich zu ſelbſtändigen Wiſſensgebieten abgrenzen. Das gilt namentlich von der grammatiſchen Wiſſenſchaft. Ihre reichſte Pflege fand die Sprachwiſſenſchaft unter dem befruchtenden Einfluß des Opferweſens. In der Unterſuchung des Opferliedes, das als Brahman die Seele des Kultus war, in dem liturgiſchen Liederſchatze bot ſich dem geiſtigen Schaffen ein weites und dankbares Feld. Aus dem liturgiſchen Brahman erblühen jene ſakralen

Wissenszweige, die sich mit Brahman als dem heiligen Worte beschäftigen, um aus den Gesetzen, welche die Sprache des Liedes beherrschen, die geheimnisvolle Harmonie zu erschließen, welche den Lauf des Weltganzen bestimmt. Nun aber stehen Grammatik und philosophische Spekulation seit der ältesten Zeit in engster Wechselbeziehung. Die Grammatik ist als ursprüngliche Sakralwissenschaft eine Schöpfung des priesterlichen Standes, auf dem ureigenen Boden brahmanischer Thätigkeit entstanden. Sollte es sich anders verhalten mit jener Wissenschaft, die nach und nach im Brahman als dem Einen und Absoluten den alles beherrschenden Zentralpunkt des geistigen Lebens und Ringens ausbildete? Schon die enge Verbindung der emporblühenden Spekulation mit den übrigen Wissenschaften läßt es ganz ausgeschlossen erscheinen, daß erstere auf einem andern Boden herangewachsen sei als auf dem sakralen Boden des vom Priestertum gepflegten Opferwesens. In dem liturgischen Brahman hatten Grammatik und Metrik, Wissen und Kunst „den geeigneten Boden für ihre gedeihliche Fortentwicklung gefunden". Vollends undenkbar ist es da, daß die Upanishads als „Geheimlehre" ursprünglich im alleinigen Besitz der Kshatriyas unter Ausschluß der Brahmanen gewesen seien. Mochte der Adel an dem geistigen Leben der Zeit und besonders an dem spekulativen Schaffen sich noch so hervorragend beteiligen, so blieb in allen Phasen der Entwicklung doch der priesterliche Stand der Brahmanen die führende Macht im Reiche der Spekulation. Als der Schöpfer und Träger der Philosophie erscheint er in jenen Denkmälern, die uns „ein treues Abbild der scholastischen Epoche des indischen Mittelalters" geben. Brahmanen sind es, „welche in regem Wetteifer die Untersuchungen über die höchsten Fragen führen, die der Menschengeist aufzustellen vermag". Wohl erscheinen neben ihnen auch Könige, selbst „Frauen, die in begeistertem Entzücken sich in die Geheimnisse der Spekulation vertieften und den erstaunten Männern durch die Tiefe und Erhabenheit ihrer Anschauungen imponieren". Aber gerade die Art, in welcher die Könige und Kshatriyas als Herolde des Einheitsgedankens durch die Upanishads selbst verherrlicht werden, zeigt, daß es sich um eine außerordentliche Erscheinung handelt, die ihren Grund in allem andern eher als in einem ursprünglichen, „unter Ausschluß der Öffentlichkeit" geltend gemachten alleinigen Besitz durch die Kshatriyas hatte. Denn wenn es erst später den Brahmanen nach langem Kampfe gelungen wäre, „die neue Lehre als ihr Privileg" in Anspruch zu nehmen, dann hätten sie aus den von den Kshatriyas übernommenen Upanishads doch ganz gewiß alles entfernt,

was zu dem Anſpruch auf das ausſchließliche Privilegium in unmittelbarem Gegenſatze ſtand. Nun wird von Königen berichtet, „welche die Brahmanen über das Weſen und den Unterſchied von Geiſt und Materie belehren“. Solange Kſhatriyas in den Upaniſhads als Lehrer der Brahmanen, als Sieger im Kampfe mit den Brahmanen gefeiert werden, können letztere doch wahrlich nicht „die neue Lehre als ihr Privileg in Anſpruch nehmen“. Wir ſehen aber, daß die Scenen, in welchen die königlichen Philoſophen durch ihre Erkenntnis des Einen und Abſoluten triumphieren, nicht etwa in wenigen flüchtigen Strichen gezeichnet, ſondern in behaglicher Breite und anſchaulicher Darſtellung vorgeführt werden. Es wird ein ganz beſonderer Nachdruck auf die Thatſache gelegt, daß es Kſhatriyas ſind, bei denen Brahmanen in das Geheimnis der Lehre vom abſoluten Geiſte eingeweiht und mit den Geheimformeln vertraut gemacht werden. Hätte es nicht das erſte ſein müſſen, das die Brahmanen thaten, als ſie die vermeintliche Geheimlehre der Kſhatriyas „durch allegoriſche Umdeutung mit der rituellen Tradition verwoben und ſie dem Lehrpenſum ihrer Schulen eingliederten“, daß ſie alles austilgten, was ihren Anſpruch auf urſprünglichen und ausſchließlichen Beſitz Lügen ſtrafte? Mit jenen Erzählungen gaben ſie ja den Kſhatriyas die beſte Waffe in die Hand, ihr altes Eigentum zu reklamieren. Dort ſteht der Adel als der Schöpfer der freiſinnigen Spekulation da. Wenn trotzdem die Erzählungen in aller Ausführlichkeit mit ihrer ſcheinbar gegen die Brahmanen gerichteten Spitze von den brahmaniſchen Philoſophen ſelbſt fortgepflanzt werden, ſo kann dem Auftreten der Könige als Lehrer der Brahmanen nicht die Bedeutung eines Zeugniſſes dafür zukommen, daß die Lehren vom „Selbſt“ „in Oppoſition zu dem brahmaniſchen Ritualweſen von den Kſhatriyas gepflegt und fortentwickelt“, den Brahmanen aber „gefliſſentlich vorenthalten wurden“.

Der Triumph der Kſhatriyas in der Wiſſenſchaft des Abſoluten muß einen andern Sinn haben, und dieſer Sinn kann nur der ſein, daß dadurch ein Wiſſen gefeiert werden ſoll, das hoch über dem gewöhnlichen liturgiſchen Wiſſen der Karmavidyâ ſteht. Die Karmavidyâ iſt als Wiſſenſchaft der Liturgie ausſchließliches Eigentum der Brahmanen. Denn den Prieſtern allein kommt es zu, die großen Opfer darzubringen. Die Liturgie dieſer Opfer fordert das eindringendſte Studium. Ein ſolches Studium aber iſt nur dem Stande möglich, deſſen eigenſte Aufgabe es iſt, die prieſterlichen Funktionen auszuüben. Die Karmavidyâ als Liturgie iſt alſo eine ſtreng prieſterliche Wiſſenſchaft. Ihr wird nun die Wiſſenſchaft

des Einen und Abſoluten als eine Erkenntnis gegenübergeſtellt, die über die dem liturgiſchen Wiſſen gezogenen Grenzen hinausreicht. Die Karmavidyâ iſt ihrem ganzen Inhalt nach auf den Mechanismus des Opferweſens gerichtet; ſie ſoll befähigen, das Opfer in rechtsgültiger Weiſe darzubringen. Die Brahmavidyâ hingegen als Wiſſenſchaft des abſoluten Geiſtes iſt nicht mehr an die Elemente des Opfers gebunden. Von dem praktiſchen Zwecke der Liturgie macht ſie ſich frei, um dem höheren, auf reine Erkenntnis gerichteten Ziele nachzuſtreben. Ihr Zweck iſt ein ſpekulativer im Gegenſatze zum praktiſchen Zwecke der Karmavidyâ. Dieſer ſpekulative Zweck verleiht der Brahmavidyâ auch einen höheren Charakter, hebt ſie weit über die dem Äußerlichen zugewandte Karmavidyâ hinaus. Und das iſt es, was in den erwähnten Erzählungen gefeiert wird.

Das geiſtige Schaffen und Ringen der Prieſter war zu einem höheren Wiſſen, zu einer Spekulation vorgedrungen, die in dem Gegenſatze von Einheit und Vielheit, von Geiſt und Materie nach den letzten Gründen alles Seins ſuchte. Im Begriffe des Einen und Ewigen hatte ſich ihr eine ganz neue Welt des Wiſſens erſchloſſen. An Stelle der liturgiſchen Mannigfaltigkeit der Götter war eine ſpekulative Einheit getreten, Brahman, das als abſolute Seele in den individuellen Erſcheinungen der Sinnenwelt wohnt. Das höchſte Ziel des Menſchen beſteht in der Erkenntnis der abſoluten Seele. Und dieſe Erkenntnis erſchließt ſich in der Brahmavidyâ. Wenn nun die Upaniſhads dieſe Wiſſenſchaft in Bildern feiern, die den Eindruck wecken, als handle es ſich um eine ganz neue, dem liturgiſchen Wiſſen weit überlegene Erkenntnis, ſo hat das ſeinen Grund in der Art, wie die Wiſſenſchaft des abſoluten Geiſtes die Schranken des ſpezifiſch prieſterlichen und liturgiſchen Wiſſens durchbricht, um allen Ständen und Klaſſen der Bevölkerung zugänglich zu werden. Während die Liturgie in der Karmavidyâ auf den engeren Kreis des prieſterlichen Standes beſchränkt bleibt, erhebt ſich die Spekulation in der Brahmavidyâ über dieſe beengenden Schranken und zeigt ihre überlegene Macht dadurch, daß das von ihr entwickelte Ideal des religiöſen Ringens und Strebens alle Stände durchdringt und erobert. Die Spekulation unterwirft ſich ſelbſt die im Stande der Kſhatriyas verkörperte Macht des Schwertes. Mit der emporblühenden Spekulation zieht ein ganz neues Leben in alle Schichten der Bevölkerung ein. Lebhafte Teilnahme an der Spekulation erwacht in den Kreiſen der grundherrlichen Adelsgeſchlechter. Und ein Bild dieſer Teilnahme ſpiegeln uns die Denkmäler der Opfermyſtik in den Scenen wider,

welche die Könige im geistigen Ringen mit den Brahmanen schildern. In der Gestalt des Kshatriya als des Lehrers der Brahmanen kommt der mächtige Aufschwung, den das spekulative Leben genommen, kommt der Umschwung, den die Âtmavidyâ im geistigen Leben des Volkes hervorgerufen, greifbar zum Ausdruck. Das Interesse an der Wissenschaft des absoluten Geistes hat den Adel in seiner Gesamtheit so mächtig erfaßt, daß Kshatriyas es wagen dürfen, mit den Brahmanen den Kampf aufzunehmen, ja als Lehrer der Brahmanen zu erscheinen. Aber darum bilden Priestertum und Adel keinen Gegensatz. Das Wissen, welches den Brahmanen als dem priesterlichen Stande eigentümlich ist, die Karmavidyâ als liturgisches Wissen, ist immer der eigentümliche und ausschließliche Besitz der Brahmanen geblieben. Anders verhält es sich mit der Spekulation.

Die in der Brahmavidyâ sich entfaltende Spekulation trug ihrem Wesen nach den Charakter eines allgemeineren, durch keine praktischen Zwecke eingeschränkten Wissens. Sie bezeichnete den Höhepunkt des geistigen Schaffens, und so bildete sie das Ziel, dem sich das Interesse aller höheren Gesellschaftsgruppen in dem Maße zuwandte, als in jenen Schichten die lebendige Teilnahme am geistigen Leben der Nation wuchs und erstarkte. Die erste Phase dieser wachsenden Teilnahme erscheint im Zeitalter der Opfermystik, wie es sich in den Urkunden der Brâhmanas und Upanishads widerspiegelt. Nicht dem Umstande also, daß die Lehre vom „Selbst" „in Opposition zu dem brahmanischen Ritualwesen von den Kshatriyas gepflegt und fortentwickelt" worden, ist es zuzuschreiben, daß Könige als Herolde dieser Wissenschaft erscheinen, sondern einzig und allein dem mächtigen Einflusse und umfassenderen Charakter, den die Brahmavidyâ im Gegensatze zur Karmavidyâ besaß. In den Erzählungen spricht sich das triumphierende Bewußtsein aus, daß vom Mittelpunkte des geistigen Lebens der Nation eine Erkenntnis sich ausbreitete, die ganz ungeahnte Sphären des Wissens allen Ständen und Klassen erschloß. Aber die Erkenntnis als solche wurzelt mit allen Fasern so tief im Boden des brahmanischen Kultus, sie zeigt in ihren spekulativen Sätzen so enge Beziehungen „zu den ein festes System schulmäßiger Tradition besitzenden Brahmanen", daß eine Fortentwicklung „unter Ausschluß der Brahmanen" allen Thatsachen schroff widerstreitet. Man mag diese Spekulation eine geistige Revolution im Leben Indiens nennen. Sie ist es, insofern sie das Denken und Suchen des Volkes weit über die Liturgie und die liturgische Wissenschaft der Karmavidyâ hinausführte zu höheren und freieren Regionen, aber nicht um eine „Opposition

gegen den brahmaniſchen Zeremonialkultus" zu wecken, ſondern um die Karmavidyâ zur Vorſtufe eines höheren, in der Brahmavidyâ gipfelnden Wiſſens zu machen, das allen zugänglich wird.

II. Die Evolutionshypotheſe.

Sowenig die Brahmavidyâ jemals in Oppoſition zur Karmavidyâ geſtanden, ebenſowenig iſt die Spekulation aus der Reaktion gegen die Liturgie entſtanden. Das ſpekulative Element der Brahmavidyâ ging aus dem liturgiſchen Element der Karmavidyâ ſo unmittelbar hervor, daß der im Einheitsgedanken gipfelnde Vorſtellungskreis uns nur verſtändlich wird im Zuſammenhang mit dem Ausbau des Opferweſens. Mit einer unerbittlichen Konſequenz drängt der Entwicklungsprozeß in der einmal eingeſchlagenen Richtung voran. Am Anfang der Entwicklung ſteht das Brahman als Werkopfer, am Ende der Entwicklung als Wiſſensopfer. An Stelle des Karmayajna oder „Werkopfers" tritt „das durch die Erkenntnis zu bewirkende Opfer" (jnânayajna). Es heißt: „Trefflicher als das aus materiellen Gaben beſtehende Opfer (dravyamaya) iſt das Opfer der Erkenntnis." „Jede Form des Werkopfers wird durch das Wiſſensopfer übertroffen." „Durch das Opfer des Wiſſens allein wird das Eine und Abſolute gewonnen." In dem Werkopfer und Wiſſensopfer werden das liturgiſche und ſpekulative Wiſſen nicht als Gegenſätze, ſondern als das niedere und höhere Wiſſen von der Opfermyſtik[1] ſelbſt einander gegenübergeſtellt. Das Brâhmana wirft die Frage auf: Wer iſt der Vorzüglichere, der Âtmayâjin oder der Devayâjin? Die Antwort lautet: „Höher ſteht der Âtmayâjin." Was Devayâjin bedeutet, ergiebt ſich aus der Etymologie. Es bezeichnet jenen, der den Göttern Opfer darbringt; und unter den Deva, welche den Gegenſtand der Verehrung bilden, kann nichts anderes verſtanden werden als die Vielheit der individuellen Göttergeſtalten, denen das Opfer dargebracht wird und auf welche ſich das Karman, „Werk", bezieht. Dem Devayâjin wird nun der Âtmayâjin gegenübergeſtellt. Âtmayâjin iſt nach Analogie des Devayâjin gebildet und kann nur bedeuten: „der den Âtman durch Opfer verehrt". Âtman iſt das eine abſolute Sein und Weſen aller Dinge; das Opfer aber, durch welches das abſolute Göttliche im Gegenſatz zur Göttervielheit, Âtman im Gegenſatz zu den Deva verehrt wird, iſt nicht das materielle, in Karman,

[1] Çat. Brâhm. XI, 2, 6, 13. Vgl. *Muir*, O. S. T. V, 318.

„Werk", dargebrachte liturgiſche Opfer, ſondern das geiſtige, mittels des „Wiſſens", der Vidyâ vollzogene Opfer. Wie daher Deva und Karman, ſo gehören Âtman und Vidyâ aufs engſte zuſammen, und der liturgiſchen Göttervielheit ſteht die ſpekulative Einheit des abſoluten Seins gegenüber.

Es iſt nun von ganz beſonderem Intereſſe, wie der an die Göttervielheit gerichteten Opferliturgie die Erkenntnis des abſoluten Seins ebenfalls als ein Opfer an die Seite geſtellt wird, ſo daß ſich zweierlei Opfer ergeben: ein reales, das „Werkopfer", und ein ideales, das „Wiſſensopfer", Karmayajna und Vidyâyajna, und zwar ſteht das Wiſſensopfer über dem Werkopfer. Wie nahe aber dieſes „Wiſſensopfer" dem klaſſiſchen Ideal von der erlöſenden Macht des Wiſſens gekommen iſt, bezeugt die Art, in welcher der Âtmayâjin als der „höhere" geprieſen wird. Nur das Opfer an Âtman, ſo wird ausgeführt, bewirkt, daß „der Menſch von ſeinem vergänglichen Daſein und der Sünde ſo vollſtändig befreit wird (martyât çarîrât pâpmano nirmucchyate), wie die Schlange von der Haut, die ſie abwirft". Dem Wiſſen des „Selbſt" wird alſo ſchlechthin erlöſende Kraft beigelegt. „Wer aber bloß das Werkopfer vollzieht, gleicht nur dem Niedern, der dem Höherſtehenden den Tribut darbringt"; d. h. zwiſchen dem Devayâjin und den Deva beſteht nur ein Unterſchied des Ranges und Grades; die „Götter" teilen mit dem Opferer dieſelbe geſchaffene, vom höchſten Geiſte abhängige Natur eines wandelbaren Seins, während Âtman das eine geiſtige, unwandelbare Sein iſt. Und ſo kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Âtmayâjin hier bereits dasſelbe bedeutet, was der Ausdruck ſpäter im zwölften Buche des Manu bezeichnet. Vers 91 bildet geradezu eine Umſchreibung des Sinnes von „Opferer an das Selbſt". „Wer dem Selbſt opfert (âtmayâji), indem er das eine abſolute Sein in allen Dingen und alle Dinge in dem einen, abſoluten Sein erkennt, der gelangt zur höchſten Stufe der Freiheit und Unabhängigkeit." Nicht um ein materielles Opfer handelt es ſich, ſondern um das ideale Opfer mittels der Erkenntnis, durch die ſich der Menſch ganz in das eine höchſte Sein verſenkt und in ihm aufgeht. Daß ſich der Âtmayâjin auf dieſes höchſte und abſolute Sein im Gegenſatz zur Göttervielheit bezieht, die den Gegenſtand der Liturgie bildet, bezeugt die Beſchreibung, welche vom „Selbſt" an anderer Stelle gegeben wird. Das „Selbſt" heißt da „das Endziel des All" (sarvasya antam); es iſt „frei von aller Begierde; kein Verlangen quält es, weil es alles Begehrenswerte beſitzt". Weiterhin wird geſagt, daß man nur vermittelſt der Erkenntnis (vidyayâ) zu jener Stätte gelangt, wo alle

Begierde entschwunden ist". „Weder Gaben noch Bußübungen führen dorthin"; d. h. alles Karman ist nutzlos; nur das „Wissen" führt zum höchsten Endziel (evam vidâm ha eva sa lokah).

Je mehr nun die Betrachtung über die Opfersymbolik der Liturgie hinausschritt, um nach einem tieferen Sinn zu suchen, desto selbständiger wurde sie ihr gegenüber. Konzentrierte sich ursprünglich alle Forschung um das Opfer, so daß es nur ein Wissen, das Wissen vom Opfer gab, so beginnt nunmehr eine Scheidung einzutreten, welche das Wissen in ein praktisches und ein spekulatives Wissen trennt, in eine Erkenntnis, deren Aufgabe es ist, den Gang des Opfers in allen seinen Teilen, d. h. die Liturgie, von der die Wirksamkeit des Opfers abhängt, genau zu erfassen, und in eine Erkenntnis, die ihren Mittelpunkt in dem spekulativen Brahman, in dem einen und göttlichen Sein hat. Dieses spekulative Wissen nun, das sich allmählich von dem liturgischen Wissen abtrennte, um das Brahman als das absolute Sein und Wesen aller Dinge, als „Selbst" im Gegensatz zum liturgischen Brahman, das im Karman oder Opfer enthalten ist, darzustellen, wurde als Wissen vom göttlichen Geiste Upanishad genannt.

„Geheimnisvoll" ist die Upanishad, nicht weil ihr Inhalt unbedingt geheim gehalten wird, sondern weil sie das im äußeren Kultus des Opfers verborgene Sein, das geheime Wesen aller Dinge, das eine und absolute Brahman erschließt. Man halte mir nicht entgegen, daß die Wissenschaft vom höchsten Geiste „Geheimlehre" (rahasyam) genannt wird. Daß die Brahmavidyâ keine geheime, „unter Ausschluß der Öffentlichkeit" gehütete und gepflegte Lehre war, beweist wohl keine Thatsache einleuchtender, als der Umstand, daß die Wissenschaft vom „Selbst" schon seit dem 9. Jahrhundert v. Chr. zu dem Unterrichte gehört, der den Söhnen des Adels von den Brahmanen erteilt wird. Zu den Lehrgegenständen, welche der älteste Rechts- und Königsspiegel, das aphoristische Lehrbuch des Gautama, aufführt, gehört bereits die Brahmavidyâ. Wie wäre es möglich gewesen, daß das Studium der Einheitslehre zu einem für die Gesamtheit des Adels bestimmten Unterrichtsgegenstand innerhalb der Rechtsbücher wurde, wenn die Brahmavidyâ ihrer Natur nach eine geheime, nur Eingeweihten zugängliche Lehre enthalten hätte? Vor allem aber zeigen uns die Denkmäler der Opfermystik in der Art, wie sie uns die philosophischen Wettkämpfe an den Königshöfen schildern, daß von einer Geheimlehre keine Rede sein kann. Denn diese Kämpfe werden in breiter Öffentlichkeit vor Adel und

Prieſterſtand und zwiſchen Gliedern beider Stände ausgefochten. Im Mittelpunkte der Wettkämpfe aber ſteht die Lehre vom höchſten Geiſte. Es muß alſo der Ausdruck Rahaſyam als „geheime Lehre“ in einem ganz andern Sinne gefaßt werden. Rahaſyam wird das Wiſſen vom „Selbſt“ genannt, weil es eine beſondere, von der Maſſe des in der Karmavidyâ aufgeſpeicherten liturgiſchen Wiſſens getrennte Wiſſenſchaft darſtellt. Die Karmavidyâ mit allen ihren verſchiedenen Zweigen bildet das große Lehrpenſum, das ſich der brahmaniſche Schüler aneignen muß, um befähigt zu ſein, die Liturgie des Opfers auszuführen. So iſt ſie die Baſis, auf der der geſamte *prieſterliche* Unterricht ruht. Die Brahmavidyâ hingegen bezieht ſich nicht auf das Opferprieſtertum; ihr Ziel iſt ein ſpekulatives. Und inſofern ſie ein höheres Ziel verfolgt, das in der Liturgie des Opferprieſters nicht eingeſchloſſen iſt, ſondern auf anderem, d. h. auf ſpekulativem Wege erreicht wird, bildet ſie ein von allen übrigen liturgiſchen Wiſſenszweigen getrenntes und für ſich beſtehendes Wiſſen. In dieſem Sinne heißt ſie Rahaſyam, „Geheimlehre“. Geheim iſt ſie nur, inſofern ſie nicht einen Teil des gemeinen, von *allen* Opferprieſtern zu erwerbenden praktiſchen und liturgiſchen Wiſſens darſtellt. Nicht im Anſchluß an das Opferritual wird ſie erlernt, im Hauſe und in der Familie des geiſtlichen Lehrers, ſondern in der Stille und Einſamkeit des Waldlebens wird ſie erworben und geübt. Daher heißen die litterariſchen Urkunden, die uns das Wiſſen vom „Selbſt“ aufbewahren, Âranyaka, „Waldbücher“. Die „Waldbücher“ entwickeln in beſtimmten Formeln oder Upaniſhads die Lehre vom abſoluten Geiſte, ſo daß ſie den ſpekulativen Abſchluß der liturgiſchen Brâhmana bilden. Dieſe Upaniſhads ſind aber weder „ganz kurze“ noch auch ausſchließlich „dem Eingeweihten verſtändliche Worte oder Formeln“. Wohl werden allerlei geheimnisvolle Deutungen und Allegorien gegeben. Der Wortbedeutung wird ein tieferer Sinn untergelegt. Überall werden die Beziehungen zwiſchen dem Wort und der Welt der Erſcheinungen erörtert. Aber das geſchieht in einer Sprache und Ausdrucksweiſe, welche weſentlich denſelben Charakter wahrt, den die Sprache der vorausgehenden Brâhmana beſitzt. Es iſt die Sprache der älteren unter dem Einfluß der Opfermyſtik ſtehenden Spekulation. Inhalt und Sprache gehören enge zuſammen und ſcheiden die „Waldbücher“ und älteren Upaniſhads ſcharf von einer ſpäteren Gruppe philoſophiſcher Produkte, die zwar ebenfalls den Namen Upaniſhad tragen, aber einer ganz verſchiedenen Epoche entſtammen, die durch eine breite Kluft von dem Zeitalter der Opfermyſtik getrennt iſt.

Wohl bewegt sich in beiden Gruppen der Vorstellungskreis um den absoluten Geist in der Einheit und Einzigkeit seines Wesens. Aber die Art, in der die Einzigkeit des absoluten Seins und die Wesensgleichheit von göttlichem und menschlichem Sein vorgeführt wird, ist eine andere.

Im Kreise der Opfermystik ringt die Spekulation nach der methodischen Durchdringung der Begriffswelt. Die andere Gruppe der Upanishads setzt bereits den methodischen Ausbau der Spekulation in dem auf logischer Untersuchung gegründeten System der Wissenschaft des Brahman voraus. So sind unter dem Namen Upanishad philosophische Untersuchungen zusammengefaßt, die aus ganz verschiedenen Zeitaltern spekulativer Entwicklung hervorgegangen sind. Wenn auch beide Gruppen denselben Einheitsgedanken in den zwei grundlegenden Sätzen behandeln, daß das göttliche Sein ein einziges Sein ist, und daß göttliches und menschliches Sein wesensgleich sind, so müssen doch beide Gruppen scharf getrennt werden, sobald es sich um die Genesis und Fortentwicklung des Einheitsgedankens handelt [1].

[1] Hier liegt der verhängnisvolle Fehler der von Deussen entworfenen „Geschichte der indischen Philosophie", wenn sie es unternimmt, die Philosophie der Upanishads zu schildern. Deussen hält die in den Upanishads entwickelte Lehre von der Einheit des göttlichen Seins für wesentlich identisch mit dem klassischen Vedânta, wie es von Çankara entwickelt wird. Der zweite Teil der „Geschichte der Philosophie" wird dementsprechend ausgefüllt durch „die Philosophie der Upanishads". Das „System der Upanishads" wird behandelt als: I. „Lehre vom Brahman", II. „Lehre von der Welt", III. „Lehre von der Seele", IV. „Lehre von der Seelenwanderung und Erlösung". Zwischen II und III, die „Lehre von der Welt" und die „Lehre von der Seele", schiebt nun Deussen die „Genesis des Sâmkhya". Er begründet dies damit, „daß die Sâmkhya-Lehre in allen ihren Bestandteilen aus dem Vedânta der Upanishads erwachsen". Wenn die Sâmkhya-Lehre nun wirklich ein Produkt des Vedânta der Upanishads wäre „als eine extreme Durchführung der realistischen Tendenzen, deren Aufkommen und allmähliches Erstarken wir schon innerhalb der Upanishad-Lehre selbst in den pantheistischen, kosmogonistischen und theistischen Umformungen der ursprünglichen, idealistischen Grundanschauung verfolgt haben", dann gehörte die Sâmkhya-Lehre doch nicht zwischen das System, sondern an den Schluß. Als „Produkt" des Vedânta setzt Sâmkhya die Entwicklung des Vedânta-Systems voraus, und es wird als solches nur verständlich, wenn die ganze Entwicklung innerhalb des Vedânta im Auge behalten wird. Warum nun wird die „Genesis" des Sâmkhya unmittelbar vor der Seelenlehre des Vedânta eingeschoben? Was hat der Dualismus des einen mit dem Monismus des andern zu thun? Die Einfügung hat nur dann einen Sinn, wenn die unter III entwickelte Seelenlehre des Vedânta ohne die Prinzipienlehre des Sâmkhya unverständlich bleibt und die Genesis des Sâmkhya bereits voraussetzt. Denn wenn das Umgekehrte zuträfe, d. h. wenn die Seelenlehre des Sâmkhya die Seelenlehre des Vedânta zur

Der Inhalt der an zweiter Stelle genannten Upanishads beruht bereits auf der Grundlage der Sâmkhya-Philosophie. Die Einheitslehre, welche Kâthaka und Çvetâçvatara als Hauptvertreterinnen dieser Gruppe zur Darstellung bringen, setzt eine tiefgreifende Umgestaltung des spekulativen Denkens voraus, einen Umschwung und Aufschwung der Philosophie, der sich nicht auf dem Boden der Upanishads, sondern innerhalb einer ganz selbständigen Schule vollzog, die den Namen Sâmkhya führt. Sie ist identisch mit jenen Urkunden der Philosophie, welche uns in der Lehre vom einen absoluten Geiste und der einen schöpferischen Urmaterie, d. h.

Voraussetzung hätte, dann brauchte die Genesis des Sâmkhya wahrlich nicht vor die Seelenlehre des Vedânta gesetzt zu werden, um letztere verständlich zu machen. Das ist ebenso, wie wenn Deussen das System der Kantschen Philosophie entwickelte und dann zwischen die Kantsche Körper- und Seelenlehre plötzlich die Genesis der Philosophie Schopenhauers einschöbe. Der Leser könnte sich dieses plötzliche Erscheinen Schopenhauers nur durch die Annahme erklären, daß der nun folgende Teil des Kantschen Systems bereits die Genesis von „Welt als Wille und Vorstellung" zur Voraussetzung hat. Solange also Deussen Sâmkhya als ein Produkt des Vedânta der Upanishads betrachtet, folgt die Genesis des Sâmkhya der Entwicklung des Vedânta-Systems. Wenn die Genesis des Sâmkhya trotzdem eingeschoben wird, so zwingt dazu die Wahrnehmung, daß die Seelenlehre des Vedânta als System ohne die Prinzipienlehre des Sâmkhya unverständlich bleibt, daß namentlich der Organismus der empirischen Seele, wie er im Vedânta-System entwickelt wird, sich auf den stofflichen Prinzipien des Sâmkhya-Systems aufbaut. Ist das aber der Fall, dann gehört die Genesis des Sâmkhya nicht zwischen die „Weltlehre" und die „Seelenlehre" des Vedânta hinein; sie muß der ganzen Darstellung der Upanishad-Philosophie vorangestellt werden. Denn als „System" gehören die vier Teile, unter welchen Deussen den Idealismus der Upanishad-Philosophie darstellt, enge zusammen. Die Lehre von Brahman greift ebenso tief in die Lehre von der Seele wie in die Lehre von der Welt ein. Die Prinzipien sind derart ineinander verwoben, daß sie sich gegenseitig bedingen und zu einer geschlossenen Einheit sich ergänzen. Für keinen Teil gilt dies mehr als für die Lehre von der Seele. Die hier entwickelten Prinzipien vom höheren und niederen Erkenntnisvermögen, von den feinstofflichen und grobstofflichen Elementen, von den That- und Erkenntnisorganen und deren Beziehungen zu den Objekten oder Elementen, kurz der Inbegriff der Organe und Bestandteile, in welche der menschliche Mikrokosmos zerlegt wird, bildet die Grundlage ebensosehr für die Vedânta-Lehre von der Erlösung wie für die Vedânta-Lehre vom Brahman. Nun aber ist jene Upanishad-Philosophie, welche in den beiden klassischen Upanishad Chândogya und Brihad-Âranyaka dargestellt wird, um vieles älter als das Sâmkhya, mögen wir es in der epischen oder in der klassischen Form vergleichen. Keine Spur der „systematischen Aufzählung" (tattvasamkhyânam) findet sich. Folglich sind Upanishad-Philosophie und Vedânta-Philosophie nicht identisch. Die Vedânta-Philosophie setzt die methodische Zergliederung voraus, die Upanishad-Philosophie bahnt sie an.

YC 99081